Ph. sp. 72[2]

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36623523250019

<36623523250019

Bayer. Staatsbibliothek

System
der
Metaphysik
und
Religionsphilosophie,
aus
den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet.

Von
Dr. Friedrich Eduard Beneke,
Professor an der Universität zu Berlin.

Berlin,
bei Ferdinand Dümmler.
1840.

45 D.
70 G

Ph. sp. 72 ½

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

„Gewinnt aber auch in der Wissenschaft das Falsche die Oberhand, so wird doch immer eine Minorität für das Wahre übrig bleiben; und wenn sie sich in einen einzigen Geist zurückzöge, so hätte dies nichts zu sagen. Er wird im Stillen, im Verborgenen fortwaltend wirken; und eine Zeit wird kommen, wo man nach ihm und seinen Überzeugungen fragt, oder wo diese sich, bei verbreitetem allgemeinem Licht, auch wieder hervorwagen dürfen."

Göthe.

70. G

Vorrede.

Nur mit einigem Zögern übergiebt der Verfasser diese mehrjährig zurückgehaltene Schrift dem Publikum. Nicht als wenn er in Hinsicht der angewandten Methode oder der gewonnenen Ergebnisse noch irgendwie ungewifs wäre; vielmehr sind beide das Produkt eines langen Nachdenkens, welches dieselben zwar fortwährend ausgebildet und erweitert, aber auch eben so ununterbrochen bestätigt hat *). Die vorliegende Schrift aber hat viele grobe unverzeihliche Fehler. Sie gehört zuerst durchgängig der sogenannten Reflexionsphilosophie an, während doch schon seit geraumer Zeit bei uns Deutschen in der Philosophie nichts mehr verschrieen

*) Die ersten Umrisse davon hat der Verf. schon in der 1822 erschienenen kleinen Schrift: „Neue Grundlegung zur Metaphysik etc." mitgetheilt, und dann diese weiter ausgeführt in der ersten Hälfte seines Buches: „Das Verhältnifs von Seele und Leib" (Göttingen, 1826).

und proskribirt ist, als klar-verständiges Nachdenken. Sie stützt sich ferner frei und offen auf Erfahrungen und allein auf Erfahrungen, obgleich es doch bekanntlich nur verstattet ist, dieselben mit schielenden Blicken so weit aufzufassen, als es sich durchaus nicht vermeiden läfst, um für die leeren Formeln einigermaafsen einen ärmlichen Inhalt zu gewinnen. Sie „geht nicht auf Abenteuer aus": mit welchem Ausdruck Hegel sehr glücklich das Verfahren seiner Vorgänger in der Spekulation bezeichnet hat, aber freilich eben so sein eigenes, aufser inwiefern er sich ein wenig mehr, als diese, durch jene „schielenden Blicke" die Zielpunkte geben läfst für seine, in sich selber vollkommen eben so abenteuerlichen dialektischen Bewegungen. Im Gegensatze hiemit schreitet diese Schrift durchgängig auf geraden Wegen fort, welche sie sich nach den Andeutungen des allgemein-menschlichen Bewufstseins bahnt und ebnet; und doch hätte der Verfasser wissen sollen, dafs dieses Verfahren nicht nur ein weit schwierigeres und mühsameres, sondern auch ein gemeines, höchstens für die Bearbeiter anderer Wissenschaften passendes, eines deutschen Philosophen aber durchaus unwürdiges ist. Endlich äufsert sich der Verf. über die Gegenstände, welche der menschlichen Erkenntnifs unhintertreiblich verschlossen sind, bescheiden, und gesteht unverhüllt sein Nicht-Wissen ein; während es ja eine Hauptregel ist, selbst für den

völlig Unwissenden, daſs er mit nur um so gröſserer Anmaaſsung von Allem zu wissen, und mit absoluter Gewiſsheit zu wissen behaupten müsse. — Lauter schwere Verbrechen, und die *nicht* ohne die schärſste Rüge bleiben dürfen!

Aber der Verf. fürchtet sich vor derselben gar nicht: um so weniger, da Rügen dieser Art überhaupt sehr bald ihre Endschaft erreicht haben möchten. Wenn nicht alle Zeichen trügen (und diese werden täglich zahlreicher und augenscheinlicher), so stehn wir jetzt in der deutschen Philosophie am Vorabend eines besseren Tages. Hat jemals die Geschichte einen klarbestimmten Urtheilsspruch gethan, so ist es der in der historischen Entwickelung der letzten funfzig Jahre vorliegende: daſs durch alle sogenannte philosophische Spekulation, mit wie glänzender *Erfindungskraft, wie bewundernswürdigem Scharfsinne* auch dieselbe ausgeführt werden mag, nichts als Hirngespinnste gewonnen werden. Dies nun hat man in der letzten Zeit allmälich immer mehr und mehr eingesehn. Nur in verhältniſsmäſsig wenigen Köpfen noch spukt das Unwesen fort: wie sich, nachdem der Sturm vorüber ist, die Brandung noch eine Zeit lang, selbst mit scheinbar erhöhter Heftigkeit, gegen den Felsen bricht; und auch bei diesen wird es bald ausgespukt haben: wie man schon aus der ermüdenden, ekelerregenden Eintönigkeit sieht, mit welcher jetzt die überkommenen Phrasen wiederholt werden, so wie aus den über-

spannten Kraft- und Trumpfausdrücken, die das Gefühl der inneren Schwäche übertäuben sollen. Das bessere philosophische Publikum hat das Interesse hieran schon seit einiger Zeit beinah gänzlich verloren: läſst das Schauspiel ohne sein Zuschauen zu Ende gehn, auſser wenn etwa das Skandal so groſs wird, daſs es ihm wider Willen eine augenblickliche Aufmerksamkeit abnöthigt. Immer mehr und mehr fängt man an, sich nach einer geistigen Nahrung zu sehnen, welche nicht bloſs vorübergehend mit pikantem Wohlgeschmack kitzelt, oder in einen betäubenden und entnervenden Rausch versetzt, sondern wahrhaft kräftigt, und zu förderlicher Thätigkeit befähigt. Kurz, die Zeit ist jedenfalls nicht mehr fern, wo diese Spekulationen ihr Ende erreichen, und auch die deutsche Philosophie (und nur mit um so gröſserem Eifer, damit das Verlorene nachgeholt werde) sich zu Demjenigen wenden wird, was, wie für alle übrigen Wissenschaften, so auch für die metaphysische Erkenntniſs, dem (wie es freilich bisher den Anschein gewinnen konnte, endlosen) Schwanken dennoch ein Ende machen wird: zur Begründung auf den breiten, sicheren Boden der Erfahrung. Dies wird sich als der so viel besprochene „Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhunderte" erweisen: mag nun derselbe jetzt eintreten, oder auch vielleicht noch ein Lustrum hindurch so viele herrliche junge Talente, welche für die wahre Wissenschaft hätten reiche Frucht brin-

gen können, für ein blendendes Nichts verschwendet werden.

Man hat *sich*, um die immer dringender werdende Anfoderung, auch die Philosophie auf Erfahrung zu begründen, mit einem gewissen Schein des Rechtes abweisen zu können, von *dieser* Begründung oder (wie man es nannte) vom „Empirismus" in der Philosophie wunderliche Begriffe gemacht. Der „Empiriker" soll auf „seine fünf oder sechs äufseren Sinne und den ihnen an die Seite gestellten inneren Sinn" beschränkt sein, soll „eine Metaphysik oder eine Psychologie ohne alle Gedanken" wollen. Eine Wissenschaft ohne Gedanken wäre nun freilich ein sonderbares Unternehmen, und vor allen eine Metaphysik: deren Aufgabe doch gerade darauf geht, durch Denken über die Gesammtheit des Sinnlich-Wahrgenommenen *hinauszugehn*; und von den *fünf oder sechs* äufseren Sinnen kann schon deshalb in ihr nicht die Rede sein, weil ja die Verarbeitung des durch diese Gewonnenen durchgängig nur Physik (im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes), aber keine Metaphysik ergeben würde. Selbst zur Physik aber kommen wir doch keineswegs blofs durch den Erwerb der Sinne, sondern erst durch dessen Verarbeitung im Denken; und es wäre höchst wunderlich, wenn man den Gebrauch derjenigen Denkformen, welche diese bereits seit so langer Zeit unbestritten für ihr sinnlich erworbenes Material angewandt hat, der Metaphysik für

die Verarbeitung des durch das Selbstbewufstsein erworbenen geistigen streitig machen wollte. Nur freilich in der einen, wie in der anderen, müssen, wo es sich nicht um ein blofses Gedankenkunststück handelt, sondern um die Erkenntnifs des Reellen, diese Denkformen selber aus dem Reellen geschöpft sein, und nach den Verhältnissen des Reellen angewandt werden. Will man dies ebenfalls Spekulation nennen (wie man denn nicht selten auch in den Naturwissenschaften jedes tiefere Eindringen mit diesem Namen bezeichnet hat): so hat der Verfasser nichts dagegen, wenn man behauptet, er selber spekulire. Auf das Wort kommt hiebei wenig an.

Als das Eigenthümliche der falschen Spekulation zeigt sich vorzüglich zweierlei: die Einbildung, dafs sich das Besondere aus dem Allgemeinen als solchen (zuletzt aus dem Absolut-Leeren) ableiten, und die hiemit nah verwandte, dafs sich aus blofsen Begriffen irgendwie die Existenz des in diesen Begriffen Gedachten erkennen oder behaupten lasse *). Dies Beides ist ganz allgemein und entschieden für unzulässig zu erklären: nicht etwa wieder aus vorgefafsten Begriffen, oder aus Bedürfnissen und Wünschen heraus (denn im Gegentheil

*) Man vergleiche hiezu S. 132. ff. und meine kleine Schrift „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben", S. 38. ff. und 65. ff.

wäre es in manchen Beziehungen allerdings wünschenswerth, daſs wir eine solche Ableitung und Gewähr erwerben könnten), sondern weil der menschliche Geist dazu nicht organisirt ist, und also, wo man sich dessen rühmt, stets in irgend einer Weise Erdichtungen oder Erschleichungen zum Grunde liegen müssen. Eben deshalb ist auch, ungeachtet alles Vorgebens von absoluter Nothwendigkeit, diese Art der Spekulation durch und durch Willkühr (wie dies für jeden Klarblickenden schon in den endlosen Streitigkeiten zwischen den spekulativen Systemen zu Tage liegt); und eben deshalb unter dem vielen Falschen der Hegelschen Philosophie die so viel gepriesene Methode gerade das Falscheste, und ihr Fortschritt für Jeden, welcher nicht eine gleiche Einbildung hinzubringt, aus ihrem innersten Wesen heraus nothwendig unverständlich.

Wie der menschliche Geist in Wahrheit organisirt ist, kann nur das Allgemeine aus dem Besonderen werden, und giebt es für die Realität keine andere Gewähr als in (unmittelbarer oder mittelbarer) Begründung auf (äuſsere oder innere) Erfahrung. Halten wir dies Beides durchgängig und mit strenger Konsequenz fest: so gewinnen wir Wissenschaft, welche allgemeiner Anerkennung würdig ist, und diese früher oder später finden wird. Wer es aus den Augen läſst, bleibt befangen im Rathen und Meinen; und mit wie glänzendem Talente er

auch vielleicht die Gegenwart blenden mag: eine vorurtheilsfreiere Zukunft wird ihm sein verdientes Urtheil sprechen.

Dies wird genügen zur näheren Charakteristik des Verhältnisses der hier vorgetragenen Wissenschaft zu den Zeitansichten. Im Übrigen mag sich jene selber rechtfertigen. Der entscheidende Punkt für sie ist der Satz, daſs wir uns selber nicht (wie Kant behauptet) als Erscheinung, sondern mit voller metaphysischer Wahrheit, oder wie wir an-sich sind, zu erkennen vermögen *). Von hier aus ergiebt sich alles Übrige von selbst. Wir haben für das An-sich, für das wahre Sein (mit welchem man in den letzten Jahrzehenden so unverantwortlich gespielt hat) einen bestimmten Maaſsstab, eine helle Leuchte, welche uns durch alle labyrinthisch-verschlungenen Gänge der übrigen Probleme sicher fortleiten kann. Auch für die Religionsphilosophie, und das Verhältniſs von Wissen und Glauben in derselben, entscheidet und ordnet sich Alles befriedigend: für Denjenigen wenigstens, welcher sich nicht scheut, die engen Schranken der menschlichen Erkenntniſs und die Nothwendigkeit, das Bruchstückartige derselben durch Glauben und Ahnen zu ergänzen, sich selber und Anderen einzugestehn.

Der zuletzt erwähnte Theil der vorliegen-

*) Vgl. hiezu und zum Folgenden besonders S. 65. ff. und 68. ff.; auch S. 170. ff., 181. ff., 185. ff., und 284. ff.

den Schrift wird vielleicht Manchen als unvollständig erscheinen, indem er nur zwei Glaubensartikel: den von Gott und den von der Unsterblichkeit, behandelt. Aber die Freiheit des Willens, so wie der Ursprung des Bösen, und die *Mittel* zu dessen Hinwegschaffung, welche gewöhnlich einen so grofsen Raum in der Religionsphilosophie, ja bei Manchen beinah das Ganze einnehmen, zeigen sich, bei tiefer eindringender Betrachtung, als nicht in dieselbe gehörig: indem sie es durch und durch mit Gegebenem oder mit Thatsachen zu thun haben, welche sich nach den Naturgesetzen unseres Geistes vollständig begreifen und behandeln lassen. In dieser Art habe ich dieselben im ersten Bande meiner „Grundlinien der Sittenlehre" beleuchtet; und ich werde im zweiten *Gelegenheit haben, diese Beleuchtung* noch in *mehreren* Punkten, und namentlich in praktischer Beziehung, zu vervollständigen*).

Für die hier vorgetragene neue Begründung des Glaubens an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele glaube ich, nach den unentschiedenen und beinah durchaus unfruchtbaren Kämpfen der jüngsten Zeit, um so mehr die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen zu dürfen, als der hier eingeschlagene Weg überhaupt der einzige sein möchte, auf dem wir über

*) Man vergleiche auch, was ich hierüber in gegenwärtigem Buche, S. 333. ff. und S. 536. erinnert habe.

diesen mit so hohem Interesse verbundenen Gegenstand eine Gewifsheit zu gewinnen im Stande sind, welche der vollständigen wenigstens nahe kommt.

Und so möge denn dies Buch von gleichgestimmten Forschern freundlich aufgenommen werden, und für die Sache der Wahrheit und des klaren Denkens nicht unfruchtbar bleiben!

Berlin, den 7. Oktober 1839.

Inhaltsverzeichniſs.

Seite

Einleitung 1

Erster Haupttheil.

Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Vorstellen und dem Sein im Allgemeinen.

Erster Abschnitt. Orientirung über die Natur des Problemes. 43

Zweiter Abschnitt. Erster fester Punkt: Wir sind selbst ein Sein, und haben von uns eine Wahrnehmung, in welche das Sein unmittelbar eingeht, ohne Zumischung einer fremdartigen Form. Gegen Kant und Fichte. . . 68

Dritter Abschnitt. Wie kommen wir dazu, auch den äuſseren Wahrnehmungen ein Sein unterzulegen? . . . 76

Vierter Abschnitt. Unsere Vorstellungen von der Auſsenwelt stimmen nicht mit dem Sein-an-sich überein. Gegen den gewöhnlichen groben Realismus. 91

Fünfter Abschnitt. Gewiſsheit für die Realität der Auſsenwelt. Gegen Berkeley und Fichte. 111

Sechster Abschnitt. Allgemeine Ergebnisse über das menschliche Vorstellungsvermögen in metaphysischer Hinsicht. 119

Seite

Siebenter Abschnitt. Begründung des Seins für das Vorstellen und Denken. 127

Zweiter Haupttheil.

Untersuchung der mit dem Anspruche auf Realität gegebenen Formen und Verhältnisse.

Erster Abschnitt. Allgemeine Vorbemerkungen. . . 139

I. Kritische Betrachtungen über die gewöhnliche Weise, diese Probleme zu behandeln. —

II. Vorläufige Betrachtungen über den Schematismus dieser Formen und Verhältnisse. 152

Zweiter Abschnitt. Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Dinge und seinen Eigenschaften. . . . 165

I. Grundprobleme. —

II. Lösung dieser Probleme auf der Grundlage der im ersten Haupttheile erkannten Verhältnisse. 170

III. Genauere Ausprägung der Grundverhältnisse des Dinges und der Accidenzien. 176

IV. Der Zusammenhang zwischen Seele und Leib . . 192

V. Betrachtungen über den Begriff der Substanz im engeren Sinne dieses Wortes. 205

Dritter Abschnitt. Die räumliche Ausdehnung. . . 222

Vierter Abschnitt. Die zeitliche Entwickelung . . 253

Fünfter Abschnitt. Das Verhältnifs von Ursache und Wirkung. 261

I. Begriff des Kausalverhältnisses und Ursprung desselben. 265

II. Umfang des Kausalverhältnisses. 326

1. Beschränkung des Kausalverhältnisses durch den Zufall. 329

2. Beschränkung des Kausalverhältnisses durch die Freiheit. 333

Seite

A. Beleuchtung der Annahme einer in jedem Augenblicke von Neuem eintretenden Aufhebung des Kausalzusammenhanges. 336

B. Beleuchtung der Annahme eines vermöge eines einzigen freien Aktes eingetretenen Aufhebung des Kausalzusammenhanges. . . . 344

Sechster Abschnitt. Über den Schematismus der mit dem Anspruche auf Realität gegebenen Formen und Verhältnisse. 350

Dritter Haupttheil.

Untersuchung der Überzeugungen vom Übersinnlichen oder Religionsphilosophie.

Erster Abschnitt. Allgemeine Vorbemerkungen. . . 361

Zweiter Abschnitt. Die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode. 385

I. Begründungen, welche sich, ganz allgemein, auf den Begriff des Seins und dessen Gegensatz gegen das Nicht-Sein beziehn. 393

II. Begründungen, welche sich auf den Grundcharakter der menschlichen Seele stützen. 400

1. Erkenntnifsargumente. —

2. Glaubensargumente. 423

III. Begründungen, welche die unserer Erfahrung vorliegende Entwickelung der menschlichen Seele in ihrer vollen Besonderheit zum Grunde legen. . . 429

1. Glaubensargumente. —

2. Erkenntnifsargumente. 440

Dritter Abschnitt. Der Urgrund der Welt oder Gott. 467

I. Kritik der Versuche, die Existenz des Urgrundes rein aus Begriffen festzustellen. —

II. Kritik der Versuche, die Existenz des Urgrundes von der Erfahrung aus festzustellen. 474

	Seite
III. Kritik der Kantischen Theorie des moralischen Glaubens.	482
IV. Frage nach dem Was oder dem Wesen des Urgrundes. Kritik des Pantheismus.	495
V. Kritik der abstrakten göttlichen Eigenschaften.	512
VI. Kritik der geistigen oder anthropomorphistischen Eigenschaften Gottes.	522
Vierter Abschnitt. Allgemeine Ergebnisse.	548
I. Theorie der religiösen Überzeugungen.	—
II. Über das Verhältnifs der Religionsphilosophie zur positiven Religion und Theologie.	582

Einleitung.

Kaum irgend eine andere Wissenschaft hat so wechselvolle und, für den ersten Anblick wenigstens, räthselhafte Schicksale erfahren, als die **Metaphysik**. Ihre ersten Anfänge fallen gewissermaſsen mit der frühesten geistigen Entwickelung des menschlichen Geschlechtes zusammen: indem ja die Mythologien aller Völker Lösungen derselben Probleme enthalten, mit welchen sie zu thun hat; wenn auch in der freieren Form von Phantasiegebilden. Nicht nur dies aber, sondern auch als eigentliche **Wissenschaft** ist sie eine der ältesten: nicht, wie man vielleicht nach der Natur ihrer abstrakteren Aufgaben *glauben* möchte, eine *Nachtreterinn*, sondern die *Vorläuferinn*, oder vielmehr die **Mutter** der **Physik**. Und dessenungeachtet ist sie noch in keinem Punkte allgemein anerkannt festgestellt; ja man könnte selbst mit einem gewissen Scheine des Rechtes behaupten, sie habe noch nicht einmal angefangen: da ja noch immer Systeme auf Systeme drängen, und jedes folgende, nicht nur diesen oder jenen Theil des Aufbaues verändert, sondern die tiefsten Fundamente aufreiſst und neu zu legen unternimmt. Freilich fehlt es auch jetzt nicht an Solchen, die, trotz aller bisherigen Fehlschlagungen, vermöge neu aufgefundener Kunstregeln ein Gebäude aufführen zu können meinen, welches unter allen Stürmen, selbst der fernsten Zukunft, unerschüttert blei-

ben werde. Aber dürfen wir wohl ihren Verheifsungen trauen, welche ja mit allen Zeugnissen der Vergangenheit im entschiedensten Widerstreite zu sein scheinen?

Ihnen gegenüber finden wir Andere, welche, eben auf diese Zeugnisse sich berufend, an der Möglichkeit einer allgemeingültigen Lösung der metaphysischen Probleme gänzlich verzweifeln zu müssen glauben. Daher denn auch die so überaus verschiedene Werthschätzung dieser Wissenschaft. Während dieselbe von Einigen als die erhabenste unter allen Wissenschaften gepriesen wird, als diejenige, welche alle übrigen beherrsche, und indem sie das Göttliche erfassen und begreifen lehre, ihre Jünger selber des Göttlichen theilhaftig mache, verschreien sie Andere als ein eitles Gewebe von leeren Spitzfindigkeiten, welches zu keinerlei Ergebnisse führe, und dessen Studium höchstens, seiner Abstraktheit und Schwierigkeit wegen, als geistige Gymnastik nützlich werden könne, vielleicht aber auch *dies nicht* einmal. Daher man denn auch nicht selten *geradezu* darauf angetragen hat, dafs man sich aller Bemühungen darum, und für alle Zukunft, entschlage: die metaphysische Forschung, oder vielmehr Dichtung (wie man es ansah), als eine Verirrung des noch nicht zur Mündigkeit emporgebildeten menschlichen Geistes, und als durch die erleuchtetere Einsicht unserer Zeit gänzlich antiquirt betrachte. Aber wie oft man dies auch versucht, und wie sehr auch vielleicht diese Versuche anfangs zu gelingen schienen: zuletzt ist man doch immer wieder zu den metaphysischen Problemen zurückgekehrt; und mit nur um so gröfserer Kraftanstrengung, gleichsam als wollte man das in jener Zeit der Abspannung Versäumte so schnell

als möglich nachholen. Das Bedürfnifs, über uns selbst, die Welt und das Übersinnliche zu tieferen Aufschlüssen zu gelangen, bildet sich in Allen, welche eines ernsteren und umfassenderen Nachdenkens fähig sind, in so grofser Stärke und mit so unwiderstehlichem Andrängen aus, dafs es durch noch so oft wiederholtes *Mifslingen* nicht unterdrückt werden kann; und *verschliefst* man ihm die rechte Befriedigung, die Befriedigung in klar-besonnener Erkenntnifs, so weifs es *sich* eine unrechte, in bedenklicheren Formen, zu erzwingen. Es bilden sich Aberglauben und Schwärmereien aller Art, nicht selten verbunden mit blind-fanatischer Unduldsamkeit. Mögen also die Höhepunkte, welche die metaphysische Forschung vor Augen hat, erreichbar sein, oder nicht erreichbar: der zu edlerer Geistigkeit und zu umfassenderer Besinnung ausgebildete Mensch kann nicht davon lassen, wieder von Neuem zu ihnen anzustreben.

Aber freilich mahnen nicht nur die bisherigen Schicksale der Metaphysik *in der bezeichneten* Weise von derselben ab, sondern schon ihre Grundaufgabe scheint einen in keiner Art zu beseitigenden Widerspruch zu enthalten. Dieselbe geht bekanntlich auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Vorstellen und dem Sein, dem Subjektiven und dem Objektiven, dem Ideellen und dem Reellen, oder wie man dies sonst noch bezeichnen mag. Aber wie ist nun diese Bestimmung überhaupt möglich? Wie sollen wir es anfangen, die wir doch durch und durch wir selber, das heifst Subjekt oder Vorstellen sind, aus uns hinauszukommen zu dem Objektiven oder dem Sein, um zwischen beiden eine Vergleichung anzustellen? — Hiezu müfsten wir uns ja auf der einen Seite unserer selbst ent-

schlagen oder aufhören können, wir selber zu sein, und doch auf der anderen Seite wir selber bleiben (denn auch ohne dieses Letztere wäre doch wieder keine Vergleichung möglich); und so gewinnt es denn den Schein, als stellten sich der Lösung dieser Aufgabe von allen Seiten unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen.

Unter diesen Umständen ist es für Diejenigen, welche sich derselben dennoch unterziehen, vor Allem nöthig, dafs sie sich darüber historisch orientiren. Zwar hat es die Philosophie mit dem Allgemein-Menschlichen zu thun,[1]) oder mit Demjenigen, was sich, von aller Geschichte unabhängig, in jedem Menschen, als solchen, vorfindet und erzeugt; und diese Richtung auf das Allgemein-Menschliche ist der Metaphysik gewissermafsen noch mehr, als den übrigen philosophischen Wissenschaften, eigen. Denn in Hinsicht der Normen des Rechtes, der Sittlichkeit, des Ästhetisch-Schönen und Erhabenen etc. ist es ja doch mehr oder weniger ungewifs, ob sie sich bei diesem oder jenem Einzelnen in angemessener Vollkommenheit entwickelt haben werden, und als solche für die philosophische Besinnung darüber vorausgesetzt werden können. Dagegen das Verhältnifs zwischen dem Vorstellen und dem Sein, so wie die sich daran anschliefsenden metaphysischen Verhältnisse zwischen dem Dinge und den Eigenschaften, der Ursache und der Wirkung etc., in dem Geiste eines jeden, auch des ungebildetsten Menschen schon nach wenigen Lebensjahren unzweifelhaft als vorhan-

1) Man vergleiche hierüber meine kleine Schrift: „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben," S. 7. ff.

den anzunehmen sind. Und so kann es denn scheinen, als brauche für die Lösung der metaphysischen Probleme Jeder nur in sich selber hinein zu blicken, unbekümmert um die Geschichte des von Anderen darüber Behaupteten. Aber so ist es nicht. Liegen auch alle diese Verhältnisse bei jedem Menschen für das unmittelbare Bewufstsein vor, so ist doch die Auslegung dieses Bewufstseins überaus schwierig. Die ausgezeichnetsten Denker aller Völker und Zeiten haben bis jetzt noch nicht bei seiner Deutung zur Einstimmigkeit gelangen können; und so müssen denn auch wir, indem wir diese Deutung unternehmen, mit einem gewissen Mifstrauen gegen uns selbst an dieselbe gehn, ob wohl unsere Kräfte zur Vollführung Desjenigen ausreichen möchten, woran so Viele vor uns gescheitert sind. Auf einen günstigeren Erfolg als sie, dürfen wir nur hoffen, wenn wir das von ihnen Geleistete sorgsam und gewissenhaft benutzen, uns ihr Mifslingen zur Warnung und Lehre dienen lassen. Auch in diesem Gebiete war und ist noch jetzt nur durch Irrthümer, und durch viele und schwere Irrthümer zur Wahrheit zu gelangen; aber für Denjenigen, welcher diese Irrthümer besonnen und klar zu würdigen versteht, wird durch jeden derselben eine falsche Richtung verschlossen, und also die Wahrscheinlichkeit, dafs er die richtige einschlage, in eben dem Verhältnisse gröfser.

Hat sich daher überhaupt jede Wissenschaft in dem Maafse, wie sie noch weniger allgemein-gültig festgestellt ist, in weiterem Umfange und mit sorgsamerer Erwägung die durch ihre bisherige Geschichte dargebotenen Belehrungen zu eigen zu machen: so mufs sich die Metaphysik, bei welcher noch immer die entgegengesetztesten Ansichten, und scheinbar

ohne Aussicht zu einer Vereinigung, einander gegenüberstehn, dieser Aufgabe eifriger, als irgend eine andere Wissenschaft, unterziehn. Namentlich aber ist für die erste Orientirung eine kritische Beleuchtung der Schicksale, welche sie während der letzten funfzig Jahre erfahren hat, von der höchsten Wichtigkeit. Auf der einen Seite liegen uns in den mannigfachen Systemen, welche in diesem Zeitraume hervorgetreten sind, die weitesten Fortschritte des philosophischen Denkens vor. Indem die Urheber derselben mehr als Andere zu lernen Gelegenheit hatten, dürfen auch wir wieder mehr von ihnen zu lernen hoffen. Auf der anderen Seite aber ist eben so augenscheinlich ein Aufnehmen derselben ohne angemessene Prüfung und Kritik mit ungleich gröfseren Gefahren, als die irgend welcher anderen, verbunden. Die Irrthümer, in welche man von den ersten Anfängen seines philosophischen Nachdenkens an allmählich hineinwächst, wird man ja am schwersten als solche erkennen und zu verbessern bedacht sein. Und so ist denn hier nur dadurch zu helfen, dafs wir uns gewissermafsen *mit* Gewalt aus dem Verhältnisse einer unbemerkten Aneignung und Verarbeitung herausreifsen, dafs wir einen Standpunkt über demselben gewinnen, und in durchaus vorurtheilsfreier Prüfung das Wahre von dem Falschen, das für unser eignes Denken Förderliche von dem Irreleitenden zu scheiden uns zur Aufgabe setzen.

Die Philosophie befindet sich seit Kant in einer höchst wichtigen und interessanten Entwickelungsperiode, welche gerade in der Metaphysik ihren Mittel- und Brennpunkt hat. Die Kantische Kritik war, ihrer Grundtendenz nach, bekanntlich besonders darauf gerichtet, diese Wissenschaft in ihre rechten

Schranken einzuschliefsen. Mit den stärksten Ausdrücken kommt der Urheber dieser Kritik immer wieder von Neuem darauf zurück, dafs wir von den Gegenständen der Metaphysik nichts wissen können. „Es ist demüthigend für die menschliche Vernunft (sagt er), dafs sie in ihrem reinen (d. h. von der *Erfahrung* unabhängigen, über dieselbe hinausgehenden) Gebrauche nichts ausrichtet." „Alle synthetische Erkenntnifs der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche ist gänzlich unmöglich"; von den Dingen an sich, oder von den reinen Verstandeswesen, „wissen wir ganz und gar nichts Bestimmtes, noch können wir etwas davon wissen." „Der gröfste und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also nur negativ: indem sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern als Disciplin, zur Gränzbestimmung dient, und anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten."[1]) Daher denn auch die positive *Ausbildung* der Metaphysik, welche *früher* einen so *bedeutenden* Umfang gehabt hatte, bei Kant beinah zu nichts zusammenschrumpft. Von dem Übersinnlichen ist nach ihm gar keine Wissenschaft möglich; eine metaphysische Seelenlehre soll es ebenfalls nicht geben können; ja nicht einmal eine metaphysische Erkenntnifs der Körperwelt von einigem Umfange. Vielmehr bleibt nach ihm von dem ganzen grofsen Felde, welches sie früher einnahm, nichts weiter übrig, als die metaphysische Konstruktion der Materie als „eines im Raume Bewegli-

1) Man vergleiche die „Kritik der reinen Vernunft," 6. Aufl., S. 607. f. und die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" etc., S. 105.

chen, wie sie auch Kant selbst in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" ausgeführt hat.[1])

In dieser Art also wollte Kant die Metaphysik auf die engsten Gränzen eingeschränkt wissen. Seiner Philosophie wurde der glänzendste Sieg zu Theil über die früheren Ansichten. Aber was ist der Erfolg hievon gewesen? — Kein anderer (wie der Augenschein lehrt) als dafs nach weniger als drei Jahrzehenden die Metaphysik beinah wieder Alles in Allem geworden, und dagegen die praktischen philosophischen Wissenschaften, und namentlich die Moral, welcher doch Kant ein so entschiedenes Primat vor der theoretischen Philosophie zugesprochen, und die er in der gröfsten Ausdehnung hatte behandelt wissen wollen, beinah gänzlich zu Grunde gegangen sind.[2])

Mit grofser Einsicht hatte Kant Denken und Erkennen unterschieden. Alle Begriffe (sagt er), und mit ihnen alle Grundsätze, die in uns *a priori* gegeben sind, „beziehen sich nur auf empirische An-

1) In der Vorrede zu dieser kleinen Schrift findet man die angegebenen Beschränkungen weiter auseinandergesetzt. Mit dem in dieser Schrift Dargelegten glaubt Kant (wie er sich S. XV. ausdruckt) „die metaphysische Körperlehre, so weit als sie sich immer nur erstreckt, vollständig erschöpft, dadurch aber doch eben kein grofses Werk zu Stande gebracht zu haben." Genau genommen, kann jedoch nicht einmal das hier Gegebene wahrhaft als metaphysische Erkenntnifs gelten: denn da der Raum nur der Erscheinungswelt angehört, so bezieht sich ja auch die Konstruktion der Materie, als eines im Raume Beweglichen, lediglich auf Erscheinungen, nicht auf die Dinge an sich.

2) Man vergleiche hiezu meine kleine Schrift: „Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit," S. 3. ff., S. 17. ff. und S. 43. ff.

schauungen, d. h. auf *Data* zur möglichen Erfahrung." Ohne diese „*haben* sie keine objektive Gültigkeit, sondern sind *ein blofses* Spiel, sei es der Einbildungskraft oder *des* Verstandes." Die reinen Verstandesbegriffe *also* sind „blofse Gedankenformen, um aus gegeb*enen Anschauungen* Erkenntnisse zu machen," „*allgemeine* logische Funktionen, völlig leer an *Inhalt*," also nur von empirischem, nie von transscendentalem oder spekulativem Gebrauche;[1]) und durch *blofses* **Denken** also ist auf keine Weise eine Er*kenntnifs* von den inneren Eigenschaften der Dinge und von ihren Kräften, von der Existenz Gottes etc. zu gewinnen. Aber im Gegensatze mit allen diesen Ergebnissen der Kantischen Kritik, sehn wir jetzt die Metaphysik, und mit ihr die gesammte übrige Philosophie, von **Anfang bis zu Ende durch blofses Denken konstruirt**; und die (wie man wenigstens glaubt) von aller Erfahrung unabhängigen Begriffe ohne alles Bedenken für die Bestimmung der tieferen Grundlagen *der Erfahrung geltend gemacht.*

Nach **Kant** *sollte das* **Sein an sich** in keiner Art durch das menschliche Vorstellen oder Denken erreichbar sein. Alles, was wir wahrnehmen (lehrt er) sind blofse Erscheinungen (Phänomene): indem zu Demjenigen, was wir von den Objekten auffassen, wesentlich die Form unserer Anschauungsvermögen (die Form des auffassenden Subjektes) hinzukommt. Durch keinen noch so künstlich eingeleiteten Denkprocefs vermögen wir über diese Beimischung hinauszukommen: in der Auffassung unserer selber eben so wenig, als in der Auffassung der Aufsenwelt. Denn

1) Vgl. (unter vielen anderen Stellen) „Kritik der reinen Vernunft," S. 217. ff.

auch bei jener, eben so wie bei dieser, bringen wir ja unvermeidlich die Form unseres Vorstellens hinzu: die Form des inneren Sinnes nämlich, oder (wie Kant dies näher bestimmt) die reine Anschauungsform der Zeit. Indem wir so alles von uns selber Wahrgenommene in der Zeit wahrnehmen, nehmen wir eben deſshalb nicht unser wahres Sein wahr; und so ist uns denn das Sein (oder das Ding an sich) im ganzen Umfange unseres Vorstellens durchaus unerreichbar.[1])

Und was lehren hierüber unsere neueren Systeme mit ihrer Alles umfassenden und beherrschenden Metaphysik? — Nicht nur erreichbar ist das Sein von dem Vorstellen oder Denken, das Objektive von dem Subjektiven aus, sondern es bedarf nicht einmal eines Strebens danach, indem von Anfang an eine absolute Identität oder Indifferenz beider gegeben ist.

In dieser Art also finden wir uns gegenwärtig zwischen den vollsten Gegensätzen der metaphysischen Ansichten in der Mitte und gleichsam krampfhaft gespannt. Aus der Kantischen Lehre hervorgegangen, und indem sie sich rühmen, die wahren Fortbildungen derselben zu sein, stehn die jetzigen spekulativen Systeme eben dieser Kantischen Lehre in allen Hauptpunkten unversöhnt und unversöhnbar gegenüber.

Aber wie ist ein solcher Umschwung der Ansichten möglich geworden? Wie konnte die durch Kant gewonnene besonnenere und klarere Einsicht, wenn auch nicht gänzlich verloren, doch ihres regelnden Einflusses auf die Zeitansichten verlustig gehn? — Diese für den ersten Anblick höchst auffallende und räthselhafte Erscheinung möchte ihre Erklärung vor-

1) Man vergleiche hiezu die „Kritik der reinen Vernunft," S. 43. f.

züglich darin finden, dafs die Kantische Philosophie, wie wenig sie dies auch Wort haben will, in der That den entschiedensten Skepticismus predigte. Kant's Absicht, wie er dies wiederholt ausspricht, war ursprünglich dahin gerichtet, die von Hume gegen die Realität des Kausalverhältnisses, so wie der menschlichen Wahrnehmung überhaupt, vorgebrachten Zweifel wirksamer, als dies in Hume's Vaterlande geschehen war, niederzuschlagen. Hat er dies nun durch die von ihm entworfene Theorie der menschlichen Erkenntnifs erreicht? — Unstreitig so wenig, dafs vielmehr, den Kantischen Behauptungen gegenüber, die Humeschen als ein bescheidener und gemäfsigter Skepticismus gelten können. Von Hume wird ja doch nur gelehrt, dafs der Mensch über die Realität des Kausalverhältnisses, so wie der Aufsenwelt überhaupt, keine volle Gewifsheit haben könne. Hiebei bleibt er stehen, ohne weiter darüber absprechen zu wollen; und so ist denn selbst noch eine Möglichkeit offen gelassen, dafs *die Dinge an sich so, wie wir sie vorstellen*, und *in wahren Kausalverhältnissen existirten*, nur dafs wir hierüber keine sichere Überzeugung zu erwerben im Stande wären. Durch die Kantische Theorie aber wird diese Möglichkeit gänzlich abgeschnitten. Denn indem diese den Vorstellungen des Raumes, der Zeit, der Kausalverhältnisse (und was sonst noch damit zu derselben Klasse gehört) entschieden einen subjektiven Ursprung zuweist: so stellt es sich ja eben so entschieden als widersinnig heraus (wie auch Kant selber ausdrücklich erinnert), für die Dinge an sich ihnen Realität zuzuschreiben. Das Nicht-Wissen des Realen also, welches dort mehr in der Form einer hingeworfenen Meinung auftrat, ist hier in ein System gebracht; und der Hume-

sche Skepticismus nicht nur nicht widerlegt, sondern (die Wahrheit der Kantischen Behauptungen zugestanden) auf das Unzweifelhafteste bestätigt und besiegelt.

Dies ist auch von den philosophischen Forschern fremder Völker, so weit dieselben das Kantische System aufzufassen vermocht haben, durchgehends anerkannt worden. Das allgemeine Resultat dieser kritischen Philosophie (bemerken dieselben richtig) ist der Skepticismus. Dieser verlangt ja doch nicht das Mindeste mehr, als was ihm die kritische Philosophie zugesteht. Kein Skeptiker hat daran gedacht, die Existenz von Erscheinungen zu bestreiten, sondern lediglich die Übereinstimmung der Erscheinungen mit den wirklichen Dingen hat man in Zweifel gestellt. Es giebt keine Erkenntniſs, wenn es nicht Gegenstände giebt, welche durch dieselbe erkannt werden; Erkenntniſs ist nur ein leeres Wort, wenn sie nicht Erkenntniſs realer Dinge ist. Indem aber die kritische Philosophie dies leugnet, nicht allein in Hinsicht der äuſseren Dinge, sondern auch in Hinsicht Gottes, und selbst in Hinsicht unseres eigenen Geistes, so hat sie den Skepticismus zu der höchsten Spitze gesteigert, welche derselbe überhaupt zu erreichen im Stande ist. Bezieht sich all unser Wissen lediglich auf Erscheinungen, so ist es ein durch und durch eitles; und wenn also die Philosophie des Descartes mit Zweifeln anfängt, und mit Dogmatismus endet, so sehen wir bei Kant das gerade Gegentheil hievon: er entwirft dogmatisch eine Theorie der Erkenntniſs, und endet mit schrankenlosen Zweifeln.[1])

1) Man vergleiche namentlich Degerando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, T. III. p. 528. f. und

Bei uns **Deutschen** ist man dieses Verhältnisses, dafs durch **Kant** der Skepticismus, welchen er widerlegen *wollte*, vielmehr bestätigt und bekräftigt worden sei, *meistentheils* freilich nicht inne geworden.[1] *Der* Grund hievon möchte vorzüglich in *zweierlei zu* suchen sein. Einmal (wie wir schon früher *angedeutet*) wollte dies **Kant** selber nicht Wort *haben*; und in Deutschland glaubt man einem berühmten Manne Alles. Durch den Namen der „kritischen" *sollte* seine Philosophie über alle Vergleichung mit den früheren, welche sämmtlich entweder dogmatische oder skeptische gewesen seien, hinausgehoben, und als etwas noch niemals früher Dagewesenes charakterisirt werden; und dies ist ihm denn auch unendlich oft nachgesprochen worden. Dann aber, zweitens, trat diese Philosophie allerdings in Einem Punkte dem Skepticismus entschieden und streng entgegen, nämlich in Hinsicht der Überzeugungen vom Übersinnlichen: welche **Kant** durch seine Theorie des *moralischen Glaubens mit unerschütterlicher* Festigkeit *begründen zu können meinte.*

Wir werden das grofse Verdienst, welches er sich durch dies Letztere erworben hat, später zu würdigen Veranlassung haben. Die **metaphysische** Er-

Lettere filosofiche su le vicende della filosofia, relativamente a' principi delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente, del barone **Pasquale Galuppi** etc. Messina, 1827. p. 144.

1) Einzelne haben dies allerdings auch in unserm Vaterlande sehr bestimmt erkannt und ausgesprochen, z. B. (um nur einen der vorzüglichsten zu nennen) **Schwab** in seiner Preisschrift zur Beantwortung der Frage: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit **Leibnitzens** und **Wolfens** Zeiten in Deutschland gemacht hat?"; vergl. bes. S. 119 — 123.

kenntnifs aber wird auch hiedurch in keiner Art getroffen: indem es Kant selbst wiederholt ausspricht, dafs die Vorstellungen, welche wir durch den praktischen Glauben von Gott erhalten, nicht darauf Anspruch machen könnten, uns auch nur das Mindeste von Gottes innerem Wesen zu offenbaren, und also, nach Kant's eignen Erklärungen, auch hiedurch kein Erreichtwerden des Seins durch das Vorstellen gegeben, oder irgendwie zu erwerben möglich ist. Auch hiemit also gewinnen wir für die Metaphysik kein günstigeres Resultat; und die Anfoderungen des allgemein-menschlichen Bewufstseins, welche uns zu den Bemühungen um ein solches hindrängen, bleiben unbefriedigt. Bei diesen Ergebnissen also können wir uns eben so wenig, als bei den früheren, beruhigen; und so war es denn natürlich, ja nothwendig, dafs man es wieder mit anderen Ansichten versuchte, und zunächst (wie es zu geschehen pflegt) von der Überspannung nach der einen Seite hin (der subjektiven oder idealistischen) in die entgegengesetzte (die der absoluten Identität zwischen dem Subjektiven und Objektiven) übersprang.

Durch die Kantische Philosophie (um das Verhältnifs derselben zum allgemein-menschlichen Bewufstsein, so weit es bis jetzt möglich ist, noch genauer zu bestimmen) wird zu viel bewiesen. Wäre die Behauptung wahr, dafs das Sein in jeder Art für unser Vorstellen durchaus unerreichbar, und dafs wir gänzlich auf dieses Letztere beschränkt wären: so liefse sich in keiner Art begreifen, wie wir nur überhaupt von einem Sein, ja (da diese beiden Begriffe Korrelata sind), wie wir selbst nur von einem Vorstellen sprechen könnten. All unser Denken vermag keinen eigenthümlichen Inhalt des Vor-

stellens zu erzeugen, sondern nur das durch äufsere und innere Anschauungen gegebene Material zergliedernd und wieder zusammensetzend zu verarbeiten. Wäre uns also wirklich in keiner Anschauung ein Sein *gegeben:* so würde für uns der Gegensatz zwischen *dem* Sein und dem Vorstellen überhaupt nicht existiren können, sondern alle inneren Entwickelungen würden rein subjektiv in uns ablaufen, ohne dafs sich für sie irgendwie eine Beziehung auf ein Gegenüberstehendes (Objektives) offenbarte. Dafs wir also überhaupt von Objekten, von einem Sein sprechen oder dieselben denken (was doch selbst der entschiedenste Skeptiker thut): das ist ein unwiderleglicher Beweis, dafs uns in irgend einem Verhältnisse wenigstens ein Sein oder Objekt erreichbar sein müsse; und Kant, indem er dies leugnet, hat augenscheinlich sein Ziel überschossen.

Dies also mufste von den Annahmen der Kantischen Philosophie zu den entgegengesetzten hinüberdrängen. *Auch ist dies in der That das Einzige,* was zur *Rechtfertigung der letzteren angeführt* worden ist, und angeführt werden kann. Jedem Menschen wohnt unvertilgbar die Überzeugung bei, dafs er ein Wissen und ein wahres Wissen besitze. Besäfsen wir ein solches in keinem Punkte, so könnte es nicht einmal einen Skepticismus geben: denn wir hätten ja keine Norm, in Vergleich mit welcher wir das menschliche Wissen für Erscheinung und Einbildung erklären könnten. Also irgendwie mufs es ein Wissen für uns geben, in irgend einem Punkte das Sein für uns erreichbar sein. Aber berechtigt uns dies wohl ohne Weiteres zur Annahme einer absoluten Identität des Subjektiven und des Objektiven, des Denkens und des Seins? Zur Annahme, dafs

dieselben in allen Punkten und vollkommen zusammenfallen? — Unstreitig keineswegs. Vielmehr zeigen sich, wie wir uns später durch eine sorgsame Zergliederung des menschlichen Bewufstseins bestimmter überzeugen werden, in diesem mannigfache Abstufungen der Wahrheit begründet. Diese Abstufungen, wie sie für die geistige Entwikkelung aller Menschen in gleicher Art bedingt sind, in allen Punkten klar und scharf zu bestimmen, sind alle philosophischen Forscher seit Descartes so unablässig und eifrig bemüht gewesen, dafs wir diese Aufgabe gewissermafsen als das *primum movens* der gesammten neueren Metaphysik betrachten können. Die Behauptung jener absoluten Identität aber wirft von vorn herein Alles, was in dieser Art von den ausgezeichnetsten Geistern zweier Jahrhunderte vermöge der scharfsinnigsten Forschungen mühsam auseinandergelegt worden ist, durch einen blofsen Machtspruch unterscheidungslos wieder zusammen; und weit entfernt also, dafs hiedurch (wie man gerühmt hat) die metaphysische Forschung zu ihrem höchsten Glanzpunkte erhoben sein sollte, würde sie vielmehr, wenn diese Ansicht jemals zur herrschenden werden könnte, mit raschen Schritten ihrem Untergange zueilen.

Dies ist nun freilich, da dieselbe in so hohem Grade mit dem allgemein-menschlichen Bewufstsein im Widerstreit ist, als unmöglich anzusehn. Aber in dem Maafse, wie sie in unserer Zeit einen vorübergehenden Beifall erworben, sind auch allerdings Annäherungen zu diesem beklagenswerthen Zustande eingetreten. Die Kantische Kritik sollte allem Wechsel der Systeme für immer ein Ende machen; aber in keiner früheren Zeit sind dieselben in einer solchen Mannigfaltigkeit und in einer solchen schwindel-

del-

delerregenden Schnelligkeit einander gefolgt, als in der seitdem verflossenen. Was man mit dem rauschendsten Jubel begrüfst hatte, sehn wir nach wenigen Jahren verächtlich mit Füfsen getreten; was für die Ewigkeit Bestand haben sollte, beinah spurlos verweht. Eine Zeit lang schien es freilich, als ob wenigstens für Diejenigen, welche in der Richtung dieser Systemreihe fortgehen wollen, das Eine Hegelsche System einen Ruhepunkt bilden würde. In den letzten Jahren aber hat sich auch dieser Anschein wieder gänzlich verloren. Schon ist eine nachhegelsche Philosophie verkündet worden, welche zahlreiche (übrigens wieder unter sich uneinige) Vertreter hat, und, wie sie entschieden ausspricht, eine völlige Antiquirung der Hegelschen beabsichtigt. Dazu hat sich auch der alte Meister Schelling wieder vernehmen lassen: seine Tochterphilosophie für eine untergeschobene, für eine Lügenprophetinn erklärt, und die Kantische Erbschaft gänzlich für sich in Anspruch genommen. *Nicht nur dies aber, sondern die Hegelianer* selber *sind, als handelte es sich um* äufsere politische Zwecke, in eine rechte und eine linke Seite und eine Mitte zerfallen, die schon dadurch, dafs sie selber wieder mannigfache Schattirungen hat, den Beweifs führt, dafs sie nicht eine „richtige" sein könne. Sie werfen sich einander Geistlosigkeit, Oberflächlichkeit, Mangel an aller Weltanschauung etc. vor, weit ärger noch als den aufser ihrem Systeme Stehenden. Um endlich allem Dem die Krone aufzusetzen, hat man höchst wunderbarer Weise eben dieses, doch unstreitig aller wahren Philosophie Vernichtung drohende Verhältnifs vielmehr für recht und wünschenswerth erklärt; ja das jede Möglichkeit eines allgemeinen philosophischen Systems Ausschliefsende selbst wieder in ein System

gebracht! In nothwendiger geregelter Reihenfolge soll der Weltgeist ins Unendliche hin immer wieder neue philosophische Ansichten hervortreiben (etwa, wie nach einer indischen Emanationstheorie aus dem höchsten Gotte nach und nach dreifsig Millionen Götter emanirt sind!), und so jedes System unhintertreiblich ein anderes zu erwarten haben, durch welches dasselbe verdrängt, und seine Wahrheit zur Unwahrheit werden müsse.

In der That, wenn man auf die neuere Entwikkelung der Philosophie in Deutschland die bitterste Satyre hätte verfassen wollen, so hätte man kaum etwas Ärgeres ersinnen können, als was in dieser Art die Anhänger derselben ganz unbefangen von sich aussagen! — Nach der Behauptung eben Derjenigen, welche durchgehends die absolute Wahrheit zu haben versichern, soll die Wissenschaft der Wissenschaften nicht einmal den Anfoderungen genügen können, welche man, allgemein zugestanden, selbst an die gemeinste Erkenntnifs macht: dafs sie nämlich allgemeingültig und unveränderlich sei! Was wir für die Petrefakten- und für die Wappenkunde fodern, das soll bei der Metaphysik nicht geleistet werden können; sondern den ephemeren Geschöpfen gleich, die der warme Strahl der Morgensonne ausbrütet und der Nachthauch tödtet, oder wie die französischen Ministerien, über welche sich ein Geschrei erhebt, wenn sie länger als ein Jahr dauern, so soll auch die erhabenste unter allen Wissenschaften, und welche allen anderen erst ihre volle Wahrheit und Sicherheit zu ertheilen bestimmt ist, heute diese und morgen eine andere sein: nicht etwa in Folge von Irrthümern, wie sie für die Zeit ihrer unvollkommenen Ausbildung natürlich sind, und mit dieser vorüberge-

hen werden, sondern aus ihrem innersten Wesen heraus und unabänderlich!! —

Die Anmaafsung absoluter Wahrheit also hat sich gerächt und ist in einen absoluten Skepticismus übergeschlagen. Aber wir können diesen eben so wenig, wie jene zugestehn. Wie jede andere Wissenschaft, mufs sich auch die Metaphysik in irgend *einer* Weise allgemeingültig und für alle Zeiten bleibend begründen lassen. Ist dies bisher noch *nicht* gelungen, so kann dies nur die Folge davon *sein*, dafs man sie nicht auf die natürlich-wahren Grundlagen des menschlichen Geistes, sondern auf eingebildete und erkünstelte gebaut hat. Man hat sich auf die bisherige Geschichte der Philosophie berufen, welche ja augenscheinlich lehre, dafs der Wechsel der Systeme durch keine Anstrengung zu beseitigen sei. Aber dürfen wir wohl in dieser Art ohne Weiteres von der Vergangenheit auf die Zukunft schliefsen? Haben nicht auch diejenigen Wissenschaften, welche sich jetzt *einer allgemein-anerkannten, stätig* gleichbleibenden *Ausbildung* erfreuen: die Astronomie, die Physik, die Chemie, gerade eben so wie die Philosophie, länger als zwei Jahrtausende von System zu System geschwankt? Und was wollen die kurzen Zeiträume, seitdem sie zu dieser sicheren Grundlegung gelangt sind, gegen die vorangegangene lange Zeit des Schwankens und Wechsels bedeuten? Auch für die Philosophie also dürfen wir keineswegs an der Möglichkeit einer allgemeingültigen und allgemeingeltenden Feststellung verzweifeln; und wenn ihre Geschichte bis jetzt noch nicht davon zu erzählen weifs, so kann sie dessenungeachtet in Zukunft davon zu erzählen haben.

An unsere neueren spekulativen Systeme, (wie aus den bisherigen Betrachtungen hervorgeht), können wir uns noch weniger, als an das Kantische, anschliefsen. Der Widerspruch, in welchem Kant mit dem allgemein-menschlichen Bewufstsein tritt, indem er die gänzliche Unerreichbarkeit des Seins durch unser Vorstellen behauptet, trifft doch nur Einen Punkt; bei jenen Systemen aber haben wir nicht nur ungleich vielfachere Widersprüche, sondern, in der Annahme einer absoluten Identität des Denkens und des Seins, ein völliges Aufgeben aller gesunden metaphysischen Forschung. Auf jeden Fall liegt demnach Kant's Ansicht der Wahrheit bei Weitem näher. Dafs er dieselbe nicht wirklich erreicht hat, ungeachtet aller Anstrengungen und des ihm eigenen, höchst bewunderungswürdigen Scharfsinnes, möchte vorzüglich aus einem zweiten Widerspruche abzuleiten sein, in welchen er in Hinsicht der Methode der philosophischen Forschung mit sich selber gerathen ist. Auf der einen Seite nämlich (wie wir schon früher angeführt) unterscheidet er sehr einsichtsvoll zwischen Erkennen und blofsem Denken. Durch das Letztere für sich genommen, so lehrt er auf das Entschiedenste, könne in keiner Art eine Gewähr erworben werden für die Existenz des Gedachten: welche vielmehr lediglich durch äufsere oder innere Erfahrung festgestellt werden könne. Und zwar spricht er diesen Satz, wie es auch der Wahrheit gemäfs ist, völlig allgemein, und ohne irgend eine Ausnahme aus. Wie nun aber mit der Kritik der Vernunft selbst oder mit der Theorie des menschlichen Geistes, welche die Grundlage von jener ausmacht? — Ohne allen Zweifel kommt es auch für diese auf thatsächliche Wahrheiten an. Die Grundkräfte des Geistes,

die Gränzen und Quellen der menschlichen Erkenntnifs sollen nicht, wie sie unter diesen oder jenen Voraussetzungen gedacht werden könnten, sondern wie sie wirklich sind, dargestellt werden; und so hätte also Kant, wenn er hätte konsequent bleiben wollen, seine *Aufgabe* nur auf der Grundlage der inneren Erfahrung, oder durch die empirische Psychologie ausführen können. Aber im Widerspruche hiemit hält er auf der anderen Seite eben so fest an der zu seiner Zeit fast allgemein verbreiteten Ansicht, dafs die Philosophie „die Vernunfterkenntnifs aus Begriffen" sei. Dieselbe soll also in keiner Art auf Anschauungen oder auf Erfahrungen begründet werden dürfen: auf innere eben so wenig als auf äufsere; ja Kant geht hiebei bekanntlich so weit, dafs er die empirische Psychologie gar nicht einmal für eine philosophische Wissenschaft gelten lassen, sondern ihr höchstens aus Mitleid, weil sie noch zu arm sei, um für sich selbst existiren zu können, so lange ein Plätzchen im Gebiete der Philosophie verstatten will, bis sie reicher, und hiedurch einer unabhängigen Existenz fähig geworden sei. Die Kritik der Vernunft also, welche die tiefste Grundlage auch für die metaphysische Erkenntnifs bildet, soll lediglich „aus Begriffen" abgeleitet werden. Aber wie sind wir denn im Stande, der Existenz des in ihr Behaupteten gewifs zu werden? — Laut Kant's eigenen Erklärungen ist uns jedes Mittel hiezu verschlossen. Als unabhängig von aller Erfahrung, auch von der des Selbstbewufstseins, gebildet, schweben alle ihre Begriffe, ihre Sätze in der Luft: sind (wie es Kant selbst in ähnlichen Verhältnissen ausdruckt) blofse Hirngespinnste, deren Realität für immer unausgemacht bleiben mufs; und Jeder ist in gleichem Maafse berech-

tigt (wie es denn auch in diesem rechtlosen Zustande wirklich geschehen ist), die von Anderen gedichteten geistigen Kräfte und Processe mit von ihm gedichteten zu vermehren oder zu vertauschen.[1])

Wir müssen also, im Gegensatze mit Kant's eigener Ausführung, an der Grundtendenz der Kantischen Kritik festhalten, welche auch in der That keine andere als die der gesammten neueren Philosophie, ja der gesammten neueren Wissenschaft ist. Man blicke noch einmal zurück auf die Astronomie, die Physik, die Chemie. Dieselben haben so lange geschwankt, als man sie *a priori* aus Begriffen konstruirte; sie sind zu allgemeingeltender und bleibender Ausbildung gelangt, sobald man sie rein auf Erfahrung begründete. So nun auch mit der Philosophie, und selbst mit der abstraktesten unter den philosophischen Wissenschaften: der Metaphysik. Auch diese wird nicht eher eine stätige und allgemeingültige Ausbildung gewinnen, bis sie, mit strenger Ausscheidung aller rein abstrakten Spekulationen, auf den festen Grund der inneren Erfahrung gebaut wird. Wir haben früher auf die Schwierigkeit hingewiesen, von dem vorstellenden Subjekte, welches wir selber sind, zum Objekte oder zum Sein hinüberzukommen. Aber die Hauptsache für eine sichere Lösung dieser Aufgabe ist: wir müssen die Brücke zwischen beiden nicht erst schlagen wollen, sondern nur nach-

1) Man findet diesen, für die Entwickelung der deutschen Philosophie höchst verhängnifsvollen Selbstwiderspruch ausführlicher auseinandergesetzt, und die betreffenden Stellen aus Kant's Schriften angeführt in der schon genannten kleinen Schrift: „Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit," S. 12. ff. und 26—34.

weisen, in welcher *Art* dieselbe vor aller philosophischen Forschung *in der* natürlichen Entwickelung des menschlichen Bewufstseins allgemein-gleich von jeher geschlagen worden ist, und in alle Zukunft *geschlagen* werden wird. Wäre dieselbe nicht *da gewesen*, lange eh wir zu philosophiren anfingen, *so hätten* wir nicht schon vor dem Philosophiren von einem Verhältnisse zwischen dem Vorstellen und dem Sein reden, und dieses Problem als Problem ins Auge fassen können. Unsere Aufgabe also ist nur, diese Brücke aufzufinden, und in allen Punkten treu und genau zu beschreiben. Oder mit andern Worten, wir sollen keine künstliche Theorie entwerfen von dem Verhältnisse zwischen dem Vorstellen und dem Sein, sondern die natürliche, wie sie in jeder Menschennatur angelegt ist, und in jeder, inwiefern sie sich nur überhaupt entwickelt, von selber ausgebildet wird.

In dieser Art also ergiebt sich eine gewisse Unterordnung *der metaphysischen Forschung* unter *die psychologische*: eine Unterordnung, welche auch schon seit Locke's Zeit bei allen anderen Völkern, aufser bei uns Deutschen, so gut wie allgemein anerkannt ist. Unsere Grundaufgabe ist, zu erklären, wie wir überhaupt dazu kommen, dem Vorstellen (oder genauer, den psychischen Entwickelungen, welche wir nachher „Vorstellungen" nennen), ein Sein gegenüberzustellen. Aber diese Gegenüberstellung liegt als inneres Faktum vor; alle anderen metaphysischen Begriffe und Sätze sind ebenfalls psychische Fakta oder Produkte; und so kann denn eine tiefer dringende Erklärung derselben auf keine andere Weise, als aus den Entwickelungsgesetzen unseres Geistes heraus, gewonnen werden.

Durch diese Unterordnung der Metaphysik unter die Psychologie nun treten wir in Gegensatz mit einem anderen Forscher, welcher sich sonst um beide Wissenschaften grofse Verdienste erworben, und die Fehler der Kantischen Philosophie, wie ihrer Nachfolgerinnen, scharfsinnig nachgewiesen hat: mit Herbart. Was derselbe gegen die kritische, oder besser psychologische Begründung der Metaphysik einwendet, möchte sich im Wesentlichen auf zwei Hauptpunkte zurückführen lassen.

Herbart behauptet zuerst, die Begründung durch die Psychologie entbehre selbst einer sicheren Grundlage. Man könne ja doch über die Seele nicht das Mindeste aussagen, ohne sich der Begriffe: „Ding, Veränderung, Ursache und Wirkung, Vermögen, Kraft" und ähnlicher zu bedienen; diese aber seien metaphysische Begriffe; und wolle man sich also nicht Erschleichungen zu Schulden kommen lassen, oder Irrthümern aussetzen, so müsse man die metaphysische Untersuchung dieser Begriffe vorausschicken.[1])

Allerdings nun (dies wollen wir nicht in Abrede stellen) kommen diese Begriffe bei der Bildung psy-

1) Man vergleiche hierüber den ersten Abschnitt von Herbart's „Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie" (2. Ausg.), so wie in der gröfseren Psychologie den Abschnitt „Von dem Verhältnifs der Psychologie zur allgemeinen Metaphysik" (Band I., S. 34. ff.) und andere, mehr einzeln zerstreute Stellen. — Ich brauche wohl kaum zu bemerken, dafs, was Herbart hier, und sonst, gegen die gewöhnlich angenommenen Seelenvermögen sagt, ganz meine Zustimmung hat. Aber die Stellung der Metaphysik gegen die Psychologie bildet ein von der falschen Auffassung der Seelenvermögen ganz unabhängiges Problem, wenn auch allerdings vielfach die Lösung derselben durch jene falsche Auffassung verwirrt und verdunkelt worden ist.

chologischer Erkenntnisse vielfach zur Anwendung, und sie sind nicht selten falsch angewandt worden. Aber einen absoluten Anfang giebt es ja für das wissenschaftliche Denken überhaupt nicht; vielmehr müssen *wir überall* Begriffe gebrauchen, ohne dieselben vor *diesem* Gebrauche zu prüfen. Hiebei können *freilich* Irrthümer vorfallen; aber sie können auch *nicht* vorfallen: wenn wir uns nämlich der Begriffe durchgängig richtig bedienen. Dieselben Begriffe (des Dinges, der Kraft etc.) brauchen wir im gewöhnlichen Leben, und brauchen wir in den Naturwissenschaften beinah in jedem Augenblicke ohne eine solche Prüfung; und wenn nun bei Demjenigen, welcher sich überhaupt an ein klar-bestimmtes und genaues Denken gewöhnt hat, die Wahrscheinlichkeit (wie sich wohl schwerlich leugnen lassen möchte) für die richtige Anwendung ist; warum sollten wir dem psychologischen Gebrauche nicht dieselbe günstige Voraussetzung zu Gute kommen lassen?[1]) — Hiezu aber kommt (und *dies ist der Hauptpunkt*), *dafs* ja doch alle *Begriffe*, *welchen Inhalt sie* auch haben mögen, irgendwie aus (äufseren oder inneren) Anschauungen stammen müssen, die Grundanschauungen für die in Frage stehenden metaphysischen Begriffe aber (wie sich unzweifelhaft zeigen wird) durchgängig Anschauungen unseres Selbstbewufstseins sind. Alle diese Begriffe also (wie wir es genauer bezeichnen können) sind, wenn auch in ihrer Fortbildung metaphysische, doch ihrem Ursprunge nach psychologische; und wir thun demnach, indem wir sie

1) Wir wissen sehr wohl, dafs Herbart diese Voraussetzung nicht gelten lassen will, vielmehr diese Begriffe als wesentlich mit gewissen Widersprüchen behaftet setzt. Diese Annahme werden wir später genauer zu prüfen Veranlassung haben.

ohne vorangeschickte metaphysische Prüfung für die psychologische Erkenntniſs anwenden, in der That nichts weiter, als daſs wir der abstrakten Auffassung die konkrete vorangehn lassen: ein Verfahren, welches unstreitig nicht nur wohl berechtigt, sondern auch das einzige der Natur der menschlichen Erkenntniſs angemessene, und also berechtigte ist.[1])

Aber Herbart wendet zweitens ein, die Voranschickung psychologischer Untersuchungen helfe nichts. Denn diese letzteren seien ja nicht weniger Irrthümern ausgesetzt, als die metaphysische Untersuchung. Wolle man einen Beweis hiefür, so liege dieser nur zu augenscheinlich in der Geschichte der Philosophie seit Kant vor: mit ihren so vielfach von einander verschiedenen, ja zum Theil entgegengesetzten psychologischen Theorien. Und überdies, wenn jeder schwierigen Untersuchung eine Prüfung der menschlichen Erkenntniſskräfte in Hinsicht ihres Genügens oder Ungenügens, und der Art ihrer Anwendung, vorausgeschickt werden sollte: so müſste ja, da doch unstreitig diese Prüfung selbst nicht geringe Schwierigkeiten habe, ihr eine zweite, und dieser eine dritte, und so ins Unendliche fort, vorangeschickt werden.

1) Durch diese Unterordnung der metaphysischen Erkenntniſs unter die psychologische wird es keineswegs ausgeschlossen, daſs in anderer Beziehung jene als die übergeordnete anzusehen ist. Die Aufgabe der metaphysischen Forschung nämlich ist eine umfassendere, weiter greifende. Die Erkenntniſs unserer Seele erstreckt sich nur über einen kleinen Kreis des Seienden, die metaphysische über die Gesammtheit desselben. Aber da wir einmal als Menschen in jenen Kreis gestellt sind, aus demselben in keiner Art hinauskönnen: so vermögen wir auch jene Gesammtheit lediglich von ihm aus, und im Verhältniſs zu ihm, zu überblicken und zu würdigen.

Auch hier nun gestehn wir wieder die Grundbehauptung vollständig zu: dafs wir nämlich durch die vorangeschickte psychologische Kritik nicht vollkommen gegen Irrthümer sicher gestellt werden können. Aber *in* welcher Art wäre dies wohl überhaupt möglich? — Selbst der Mathematiker kann sich ja irren *bei* seinen Beweisen und Berechnungen; und *wenn* er eine Probe anstellt, so kann er sich wieder irren, und bei der zweiten Probe wieder etc. Auf der anderen Seite aber ist es doch eben so unleugbar, dafs die Gefahr des Irrthums, und der Wiederholung des gleichen Irrthums, mit jeder neuen Probe geringer wird. Die Proben brauchen also keineswegs ins Unendliche fortzugehn, sondern nur (der besonderen Natur des jedesmal in Frage stehenden Gegenstandes angemessen), bis jene Gefahr so gering geworden ist, dafs sie beinah null gesetzt werden kann. Nun hat allerdings die Erkenntnifs der tieferen psychischen Bildungsverhältnisse im Allgemeinen gröfsere Schwierigkeiten, als die meisten algebraischen Rechnungen; und hieraus erklärt sich, wenigstens theilweis, die gröfsere Anzahl der dabei vorgekommenen Irrthümer. Auf der anderen Seite aber ist doch jene Erkenntnifs ohne allen Vergleich einfacher und sicherer, als die metaphysische. Wir haben es dort mit Demjenigen zu thun, was uns, wenn auch freilich schwer für die Anschauung zu fixiren und zu beurtheilen, doch von allen Existenzen am unmittelbarsten und innerlichsten vorliegt, und was wir also auch, sobald wir nur die rechte Sorgfalt und die rechte Methode anwenden, von allen Dingen am vollkommensten aufzufassen und zu begreifen hoffen dürfen. Dagegen uns die Gegenstände der Metaphysik: das innere Sein der Aufsendinge,

die Existenz und das Wesen Gottes etc. unmittelbar gar nicht gegeben sind, ja in Hinsicht eines grofsen Theiles derselben nicht ungewichtige Zweifel obwalten, ob für uns Menschen überhaupt eine wohlbegründete und entsprechende Erkenntnifs davon möglich sei. Und so möchte denn das Verhältnifs der Leichtigkeit und Sicherheit der Erkenntnifs für diese beiden Klassen von Problemen etwa wie zehn zu eins, oder noch günstiger für die psychologische Begründung zu stellen sein. Denn der bei Weitem gröfsere Theil der psychologischen Irrthümer, wie sie namentlich in Hinsicht der Ergründung der höheren Erkenntnifsverhältnisse seit Kant vorgekommen sind, hat (wie sich mit Bestimmtheit nachweisen läfst) seinen Grund gerade darin, dafs man die Psychologie metaphysicirt, d. h. die Natur der Erkenntnifsvermögen aus allgemeinen Begriffen bestimmt hat, statt sie in strengem Anschliefsen an die Erfahrung zu bestimmen; und wenn man sich also nur erst durchgreifend von der Falschheit jenes Verfahrens überzeugt, erst durchgreifend lediglich die innere Erfahrung zur Grundlage der psychologischen Erkenntnifs gemacht haben wird: so wird gerade hiemit die reichste Quelle für die zu befürchtenden Fehlgriffe verstopft werden.

Die Begründung der Metaphysik durch psychologische Forschungen ist demnach eine wohlberechtigte, und verspricht uns, auf die rechte Weise angewandt, die wirksamste Beseitigung der bisherigen Verirrungen. Zu dem gleichen Ergebnisse führt uns überdies eine andere Betrachtung. Man hat bisher fast durchgehends angenommen, die metaphysischen Begriffe und Sätze seien in dieser oder in jener Art schon ursprünglich fertig im menschlichen Geiste gegeben, und man habe also nur nöthig, die Überzeu-

gungen der Vernunft aus dem Grunde der Seele hervorzuheben, und allenfalls von falschen Aufbildungen frei zu machen, um hiemit ohne Weiteres die metaphysische, oder doch jene vorbereitende psychologische Erkenntnifs zu gewinnen. Aber diese Annahme ist durchaus unhaltbar. Eine ursprünglich gegebene Vernunft ist in keiner Art psychologisch zu rechtfertigen. Die Vernunft ist überall nicht am Anfange, sondern am Ende: ist die Gesammtheit der höchsten normal entwickelten psychischen Gebilde, oder eigentlich das Ideal derselben, zu welchem die geistige Entwickelung hinstrebt, ohne doch dasselbe jemals zu erreichen. Jeder Mensch bildet mancherlei vernünftige Erkenntnisse; aber das vollendete System der vernünftigen Erkenntnifs ist bei niemand, und am wenigsten schon ursprünglich gegeben; die metaphysischen Begriffe und Sätze also, welche diesem Systeme angehören, müssen, weit entfernt, schon fertig auf dem Grunde der Seele zu liegen, wie alle übrigen Begriffe durch Abstraktion aus den entsprechenden psychischen Anschauungen, so wie diese wieder in langer Reihenfolge aus mehr elementarischen Entwickelungen gebildet werden. Den metaphysischen Begriffen eigenthümlich ist zunächst nur die grössere Höhe der Abstraktion; aber eben deshalb sind sie ja nur um so mehr abgeleitet; und überdies sind auch die Anschauungen, auf welche sie sich beziehen, grofsentheils sehr zusammengesetzt und verwickelt: entstanden durch die Verschmelzung unendlich vieler und zum Theil heterogener früherer Produkte. Daher denn auch ihr vielfaches Hinüber- und Herüberspielen nach verschiedenen Richtungen, vermöge dessen sie dem einen Forscher in dieser und dem anderen in jener Art erscheinen konnten. Ver-

hält es sich aber in dieser Weise, so ist es augenscheinlich, dafs wir diese Verschmelzungen und Verwickelungen rückwärts zu verfolgen haben, und lediglich durch eine weit fortgesetzte, sehr genaue psychologische Zergliederung zu einer in allen Punkten richtigen und allgemeingültigen Erkenntnifs davon zu gelangen hoffen dürfen.

Wir prägen dies noch durch die Hinzunahme anderer Verhältnisse bestimmter aus. Im Allgemeinen zeigen sich für die metaphysischen Probleme zwei Klassen von Anstöfsen, welche sich vom ersten Anfange der metaphysischen Forschung an bis auf den heutigen Tag mehr oder weniger ununterbrochen wirksam erwiesen haben. Einmal nämlich sind alle Erkenntnisse, welche wir von dem uns vorliegenden Sein bilden, mehr oder weniger bruchstückartig und lückenhaft. Wie weit wir auch im Räumlichen nach seinen drei Dimensionen vordringen mögen: wir kommen zu keinem geschlossenen Ganzen. Jeder Vergangenheit mufs eine andere Vergangenheit vorangegangen sein; jeder Zukunft eine neue Zukunft folgen, ins Unendliche hin. Jede Wirkung hat ihre Ursache; aber diese ist wieder Wirkung einer zweiten, diese einer dritten, und so fort, ohne dafs uns jemals eine Ursache gegeben wäre, die wir nicht wieder als Wirkung in Anspruch nehmen müfsten.

Ein gleiches Verhältnifs zeigt sich namentlich auch, mehr qualitativ, in Hinsicht der inneren Grundlagen der Natur. Was wir von den Dingen unmittelbar wahrnehmen, stellt dieselben unstreitig nicht ihrem inneren Wesen nach dar, und ist weit entfernt, ihre Existenz zu erschöpfen. Wie eifrig wir auch den Magneten mit allen unseren Sinnen prüfen mögen: von seiner Kraft, das Eisen anzuziehen, nehmen wir

nichts wahr, sondern erfahren wir erst, wenn er zu dem Eisen in Verhältnifs gesetzt wird; und die Farbe, der Geschmack, der Geruch einer Flüssigkeit sagen uns unmittelbar, und ohne dafs wir es früher erfahren haben, nichts davon, dafs sie mit einer anderen vermischt ein starkes Aufbrausen und Wärme entwikkeln werde. Überhaupt ist das Produkt nur selten seinen Faktoren gleich. Aus zwei farblosen Flüssigkeiten oder Gasen entsteht etwa eine dunkelblaue oder eine hochrothe Mischung, oder aus zwei auffallend bitteren eine süfse. Und doch, wenn uns unsere sinnlichen Wahrnehmungen von den Dingen das innere Sein derselben gäben, müfste das Produkt in jedem Falle genau seinen Faktoren entsprechen: dürfte dasselbe nicht das Mindeste mehr oder weniger enthalten. Also die Dinge haben über die Eigenschaften hinaus, die wir an ihnen empfinden und wahrnehmen, noch andere, welche unmittelbar nicht empfunden und wahrgenommen werden können. Aber wo ist nun die Gränze hiefür? Und wie erlangen wir jemals Sicherheit, dafs wir bei derselben angelangt sind, oder die Auffassung erschöpft haben? — Unstreitig können wir durch alle Betrachtung des Gegebenen diese Sicherheit nicht erlangen, sondern auch in diesem Verhältnisse sind und bleiben unsre gesammten Erfahrungserkenntnisse bruchstückartig und lückenhaft; und mufs sich also in dieser Beziehung, wie in den früher bezeichneten, das Bestreben ausbilden, über die Gesammtheit unserer sinnlichen Auffassungen hinauszugehn, um, wo möglich, die Lücken auszufüllen und die Bruchstücke zu einem Ganzen zu verbinden.

Hiezu aber kommt noch eine zweite Klasse von Motiven der metaphysischen Forschung. In den Begriffen, welche wir von den vorliegenden Erfahrun-

gen bilden, finden sich in Hinsicht ihrer Grundverhältnisse mancherlei Unangemessenheiten und Widersprüche. Wir fragen, was ein gewisses Ding sei, z. B. eine Apfelsine, eine Ananas etc.: und man antwortet uns, sie sei eine Frucht von dieser Gestalt, dieser Gröſse, dieser Farbe, dieser Weiche und Elasticität, diesem Geschmacke, diesem Geruche etc. Auf die Frage also, was Ein Ding sei, wird mit vielen Merkmalen geantwortet; und wenn wir nun, um das Eine Ding zu entdecken, alles Dasjenige, was bloſse Eigenschaft oder Accidenz an ihm ist, abziehn: so zieht sich jenes immer mehr zurück, und bleibt zuletzt — nichts übrig. Aber an einem Nichts können doch auch keine Eigenschaften sein. Nicht nur Dies aber, sondern ganz ähnlich stellt es sich auch, wenn wir nun das Verhältniſs der Eigenschaften unter sich zu konstruiren unternehmen. Oder man sage uns: wie ist der Geschmack im Dinge an oder mit der Gestalt zusammen? oder der Geruch an oder in Verbindung mit der Weiche? — Auch hierauf wissen wir aus dem Gegebenen heraus keine Antwort zu ertheilen. Die Eigenschaften sollen im Dinge mit einander verbunden sein; aber sie sind zum Theil so heterogen, daſs sie für all unser Denken fortwährend auſser einander bleiben. — Noch auffallender treten diese Widersprüche bei dem Begriffe der Veränderung hervor. Ein Ding soll ein anderes werden: das sagt unmittelbar schon der Ausdruck „Veränderung." Aber hiemit zugleich, und indem dies geschieht, soll es dasselbe bleiben: denn sonst wäre es ja nicht dieses Ding, welches sich verändert hat, und noch nach seiner Veränderung dieses Ding ist. Wie läſst sich nun dies beides vereinigen? Und wie haben wir die Veränderung zu konstruiren? — Es wäre doch unstreitig

nur

nur ein Zwiefaches möglich: das Ding kann ein anderes werden durch ein zweites, ihm gegenüberstehendes Ding, oder es kann ein anderes werden aus sich selber heraus. Aber das Letztere enthält unmittelbar einen Widerspruch: denn wäre nichts Anderes hinzugekommen, so ließe sich gar nicht absehn, wie das Ding hätte zu einem anderen werden, und warum es nicht in alle Ewigkeit hin Das hätte bleiben sollen, was es war. Aber auch das Erste scheint in anderer Art einen Widerspruch zu enthalten. Wie kann ein Ding aus sich herausgehn, und in ein anderes hinein, um in diesem zu wirken: zu wirken, wo es nicht ist, und worin es nicht sein kann? Und wie auf der anderen Seite ein Ding eine Wirksamkeit erfahren von Dem, was nicht in und bei ihm ist? Und nun gar das Wirken in die Ferne, in einem Abstande vielleicht von Hunderten und Tausenden und Millionen von Meilen! Oder auf der anderen Seite, das Wirken des Materiellen auf das Geistige, und umgekehrt des *Geistigen d. h. durchaus Immateriellen und Unräumlichen, auf die grobe Materie im Raume!* — In dieser Art finden wir uns, sobald wir, über die bloſs äuſserliche Auffassung hinaus, uns tiefer besinnen über die Grundverhältnisse dieser Begriffe, von allen Seiten in Widersprüche verwickelt.

Während die metaphysischen Motive der ersten Klasse einen mehr positiven Charakter an sich tragen, und vermöge dessen die Anfänge der mehr dogmatischen Darstellungen bilden, haben die der zweiten Klasse einen mehr negativen Charakter, und finden sich deshalb bei den mehr skeptischen Bearbeitungen der Metaphysik.

Prüfen wir vorläufig diese beiden Klassen von Problemen in Hinsicht der gröſseren oder gerin-

geren Wahrscheinlichkeit, welche sie für ihre Lösung darbieten; so zeigen sie sich in dieser Beziehung sehr verschieden. Was nämlich die erste betrifft: so wäre es sehr wohl denkbar, dafs die menschliche Erkenntnifs wesentlich in gewisse Schranken eingeschlossen wäre, welche wir durch keine, noch so angestrengte, und noch so einsichtsvoll durchgeführte Bestrebungen zu überschreiten im Stande wären. Dann also würden wir damit zu negativen Resultaten gelangen, und der Skepticismus Recht behalten gegen die Systeme, welche über diese Schranken hinaus eine Erkenntnifs zu haben behaupteten: nur dafs derselbe in ein unzweifelhaftes Wissen vom Nicht-Wissen umzubilden sein, und insofern freilich wieder nicht Recht behalten würde.

Wie nun aber mit dem zweiten Verhältnisse? Sollen wir es als möglich setzen, dafs gewisse Begriffe wesentlich widersprechend gebildet werden müfsten? — Zwar ist dies mannigfach noch in der neuesten Zeit wieder angenommen, und namentlich von Herbart weiter ausgeführt worden, welcher die Behauptung aufgestellt, dafs in allen auf tiefere Verhältnisse sich beziehenden Erfahrungsbegriffen unvermeidlich solche Widersprüche gegeben seien, und für deren Wegschaffung eine besondere Methode, die sogenannte „Methode der Beziehungen" erdacht hat, durch welche dieselben unabhängig von der Erfahrung, oder durch ein abstraktes Denken, rektificirt werden sollen[1]).

1) Man findet diese Ansichten ausgeführt in Herbart's „Hauptpunkten der Metaphysik" und in der „Allgemeinen Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre" (besonders Band II. S. 46 ff.), auch in dem „Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie" (in der 2. Ausg., Abschn. IV.). — Eine durch Klarheit und Bestimmtheit sich empfehlende Darstel-

Aber erstens (wie wir schon angedeutet) ist die Voraussetzung schon an sich höchst unwahrscheinlich. Alle Begriffe werden gebildet aus gewissen Anschauungen: der äufseren oder der inneren Natur, oder beider zusammen. Da ist es nun, wo es sich um schwierigere und tiefer liegende Verhältnisse handelt, allerdings natürlich, ja unvermeidlich, dafs die Auffassung wiederholt falsch geschieht, ehe man das Richtige trifft. Aber aus welchem Grunde sollte wohl dieselbe mit absoluter Nothwendigkeit und in alle Zukunft hin, so oft man sie auch, auf jene vergebenen Versuche gestützt und durch dieselben gewitzigt, von neuem unternehmen möchte, immer wieder falsch geschehen müssen? — Gesetzt aber auch zweitens, dies wäre, in Folge einer geheimen, von seinen tiefsten Grundlagen her dem menschlichen Geiste inwohnenden Verkehrtheit, wirklich der Fall: so liefse sich doch auf keine Weise einsehn, wie diesem Übelstande durch eine solche abstrakte (gegen die Erfahrung isolirte) Methode abgeholfen werden könnte. Durch diese würden wir ja nur Gedanken erhalten, aber ohne Gewähr ihrer Realität, während es sich doch hier um das Reale handelt. Der Widerspruch kann, an sich betrachtet, in der Falschheit eben so wohl des einen als des anderen Bestandtheiles, oder auch wohl beider, seinen Grund haben. Wie also vermöchten wir durch blofses Denken zu entscheiden, welches des Richtige sei, und welches das Falsche? Und wie sichern wir uns bei dieser abstrakten Behandlung,

lung hievon giebt auch Hartenstein's Schrift: „Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik", S. 62. ff. und 128 ff.; vgl. Vorrede S. VIII.

dafs wir nicht vielmehr das Richtige wegschaffen, und das Falsche vermehren durch die Hinzunahme eines mit ihm Einstimmigen: wo wir denn also statt einer Verbesserung des Begriffes vielmehr eine Verschlechterung, statt des Halbrichtigen ein durchaus Phantastisches erhalten würden. Nur durch eine neue, mit noch gröfserer Umsicht angestellte Auffassung und Auslegung des Gegebenen also können wir sicher zur Rektifikation jener Begriffe gelangen; in dieser Art aber mufs dieselbe irgendwie möglich sein, und bei den von diesen Anstöfsen aus entstandenen metaphysischen Problemen der Skepticismus zuletzt nothwendig Unrecht behalten, wie oft und wie täuschend auch der Schein des Gegentheils entstehen möge.

Wir setzen uns hierin noch durch eine andere Betrachtung fest. Da sich alle Urtheile, welche Form sie auch sonst haben mögen, in Hinsicht ihrer Gewifsheit zuletzt auf einfache oder auf solche zurückführen lassen, in welchen wir im Prädikate nur aussagen, was in der Subjektvorstellung gegeben ist (sonst wären wir ja nicht zu dieser Aussage berechtigt)[1]: so würden alle Widersprüche, ihren elementarischen Bestandtheilen nach, darauf hinauskommen, dafs wir in gleicher Weise genöthigt sein sollten, einem gewissen Subjekte ein gewisses Prädikat und sein Gegentheil beizulegen, also *a* als *b* und als *non-b* zu denken. Dies nun läfst sich unstreitig in keiner Art als möglich annehmen. Vielmehr werden sich die Verhältnisse, wo dies der Fall zu sein scheint, nothwendig auf eines der beiden folgenden zurückführen

1) Vgl. meine „Logik als Kunstlehre des Denkens", S. 151. f. vgl. 155. und S. 35. ff.

lassen müssen: dafs nämlich entweder die Subjektvorstellung noch unbestimmt gehalten ist in Betreff des in Frage stehenden Prädikates: *a* noch nicht ausgeführt oder ausgeprägt genug in denjenigen Bestandtheilen, vermöge deren es *b* oder *non-b* sein würde; oder dafs die Subjektvorstellung nur ein scheinbar Einfaches ist, in der That aber Mehreres in sich enthält, was zu ihr zusammengeworfen oder verschmolzen ist: mehrere *a*, von welchen einige *b*, und andere *non-b* sind.

Was würden wir also zu thun haben? — Unstreitig, *a* im ersteren Falle in der bezeichneten Beziehung weiter auszubilden, und im zweiten zu zerlegen in seine verschiedenen elementarischen Bestandtheile, und für jedes derselben das Urtheil einzeln zu vollziehen. Beides aber mufs augenscheinlich, wenn wir der Realität der Erkenntnifs gewifs sein wollen, im genauesten Anschliefsen an das Gegebene oder an die vorliegenden Erfahrungen geschehen; und es läfst sich durchaus kein Grund angeben, weshalb wir uns gegen diese isoliren sollten.

Ihren Gegenständen nach treten die metaphysischen Probleme, vermöge eines sehr einfachen Theilungsprincipes, in drei Hauptklassen auseinander:

Zuerst ist das Verhältnifs zwischen dem Vorstellen und dem Sein (dem Erkennen und den erkannten Gegenständen, dem Ideellen und dem Reellen, oder wie wir dasselbe sonst noch bezeichnen wollen) ganz im Allgemeinen zu untersuchen. Das Vorstellen ist uns unmittelbar gegeben, oder sind wir unmittelbar selber; sobald wir aber ein Vorstellen denken, denken wir hiemit zugleich nothwendig auch ein Sein, welches darin vorgestellt wird; und so ent-

steht uns denn die Frage, wie sich dieses letztere, als ein unabhängig oder für sich Existirendes, zu jenem verhalte: ob es mit demselben einstimmig sei, oder das Gegentheil, oder wohl gar gewissen Vorstellungen gegenüber gar keine an sich existirenden Dinge vorhanden.

Wir haben dann, zweitens, in derselben Art die Formen und Verhältnisse des Seins zu untersuchen. Manche Verknüpfungen unter unseren Vorstellungen machen, als rein innerlich gebildete, blofs auf subjektive Gültigkeit Anspruch; neben diesen aber finden sich andere mit Ansprüchen auf objektive Geltung. Es fragt sich also: sind diese Ansprüche gegründet? Woher stammen dieselben? Und wie können wir dieser Begründung und dieses Ursprunges sicher werden? — Hieher gehören die Untersuchungen über den Raum, über die Zeit, über die Verhältnisse zwischen den Substanzen und Accidenzien, so wie dieser unter sich, über die Natur des Kausalverhältnisses, und ähnliche.

Eine dritte Klasse von Problemen endlich hat die Frage zu beantworten: ob aufser dem uns gegebenen Sein nicht noch ein anderes, in keiner Art für uns gegebenes anzunehmen sei. Diese Probleme also gehen auf das Übersinnliche (d. h. über alles, nicht nur was sinnlich, sondern was überhaupt gegeben ist, Hinausliegende): auf den Urgrund der Welt oder Gott, auf das Leben nach dem irdischen oder die Unsterblichkeit etc.

Während sich die früher bezeichnete Eintheilung in den verschiedenen Methoden der Metaphysik ausprägt: so geht dagegen diese auf den Inhalt dieser Wissenschaft, und zeigt sich insofern geeignet, für die Haupteintheilung derselben zum Grunde ge-

legt zu werden. Jedoch ist schon vorläufig zu bemerken, dafs sich die bezeichneten drei Klassen von Problemen keineswegs in der Schärfe, wie wir sie hier nebeneinandergestellt, werden auseinanderhalten lassen. Vielmehr werden wir sehen, dafs die Probleme der verschiedenen Klassen vielfach einander bedingen, und dafs die metaphysischen Systeme sich unter Anderem auch darin unterscheiden, dafs sie dieselben in verschiedene Verhältnisse zu einander stellen, ja wohl ganz zusammenwerfen.

Die Religionsphilosophie nun hat es mit der letzten Klasse von Problemen zu thun; und insofern ist sie von jeher als ein Theil der Metaphysik angesehen worden. So namentlich in der Wolfischen Metaphysik, wo sie neben der „Ontologie", der rationalen Kosmologie" und der „rationalen Psychologie", unter dem Titel der „rationalen Theologie" den vierten Haupttheil bildete. Aber schon das gewöhnliche Bewufstsein lehrt uns, dafs ihr Gegenstand mehrfach über die Metaphysik hinaussteht. Die Religion ist keinesweges blofs Sache der Spekulation, sondern auch des Gemüthes und der praktischen Interessen. Die Philosophie hat keine Kirchen und Tempel gebaut, sondern die Begeisterung und die Andacht, die Furcht und die Hoffnung. Diese praktischen Prinzipien nun sehn wir in früheren Zeiten nur sehr beschränkt in die Betrachtung hineingezogen; fast nur, was davon dem Denken am nächsten liegt, und unmittelbar von demselben verarbeitet werden kann: die Zweckmäfsigkeit in der Einrichtung der Welt, wie sie in der sogenannten Physikotheologie erörtert wurde. Alles Übrige war der früheren wissenschaftlichen Bearbeitung zu fremd: wie denn überhaupt das philosophische Denken gern Alles lediglich

aus ihm selber begründen, oder Alles in Allem sein will. Im Gegensatze hiemit nun stellte Kant die Behauptung auf, die religiösen Überzeugungen seien überhaupt nicht von der speculativen (theoretischen) Vernunft aus oder auf metaphysischem Wege zu gewinnen, auf welchem sich höchstens ihre Möglichkeit, aber in keiner Art ihre Wirklichkeit darthun lasse; vielmehr sei eine sichere Begründung für sie nur von der praktischen Vernunft aus möglich; und der Begriff „Gott" gehöre nicht der Metaphysik, sondern der Moral an. Nachdem so einmal die Bahn gebrochen war, sind dann Andere, wie Jacobi, in der Ablösung der Religionsphilosophie von dem Metaphysischen noch weiter gegangen.

Wir können hierüber in diesen einleitenden Betrachtungen noch in keiner Art entscheiden. Auf jeden Fall aber ist so viel gewifs, dafs die Gegenstände der Religionsphilosophie in der einen oder in der anderen Art über die metaphysischen Grundverhältnisse überstehn; und aus diesem Grunde habe ich jene im Titel als ein Zweites hervorgehoben, obgleich sie in anderer Beziehung der Metaphysik untergeordnet, oder vielmehr eingeordnet ist.

Erster Haupttheil.

Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Vorstellen und dem Sein im Allgemeinen.

Erster Abschnitt.

Orientirung über die Natur des Problemes.

So lange man über metaphysische Probleme gedacht hat, sehen wir zwei Ansichten einander gegenüber: die realistische und die idealistische. Der Realismus behauptet die Übereinstimmung zwischen dem menschlichen Vorstellen und dem Sein: unseren Vorstellungen soll ein Reales aufser uns entsprechen, die Dinge, wie sie an und für sich selber sind, mit unseren Vorstellungen von ihnen übereinkommen. Dagegen der Idealismus diese Einstimmigkeit leugnet, oder (wie schon der Name sagt) unseren Vorstellungen, allgemein oder zum Theil, lediglich als Vorstellungen oder als Ideen Realität zugestehen will. Entweder soll denselben gar kein Reales aufser uns entsprechen (sie sollen durch und durch innerlich gebildete oder eingebildete sein), oder ihnen zwar ein Reales entsprechen, aber welches, ganz oder zum Theil, nicht die Eigenschaften habe, welche wir von ihm vorstellen, sondern andere, entweder mehr vermittelt, oder auch wohl gar nicht, mit unseren Vorstellungen in Verbindung stehende.

Zu diesen beiden Ansichten nun scheinen sich für den ersten Anblick das allgemein-menschliche Bewufstsein und die Metaphysik entgegengesetzt zu verhalten.

Das erstere wird gewöhnlich als entschieden auf der Seite des Realismus stehend angesehen. Jeder Mensch (sagt man) schreibt seinen Vorstellungen von der Welt Wahrheit zu, und das heifst doch, er ist überzeugt, dafs die Dinge so sind, wie er sie vorstellt. Man mache den Versuch, dies etwa einem Bauer oder Handwerker von gesundem Verstande durch philosophische Demonstrationen auszureden: und er wird uns auslachen, als wären wir nicht recht bei Sinnen. Kein Mensch (so hört man nicht selten behaupten) könne sich, er möge es anstellen, wie er wolle, selbst nur für einen Augenblick von dem entschiedensten und vollsten Realismus losmachen.

Wäre dies nun vollkommen wahr: so wäre es freilich kaum zu erklären, wie es überhaupt eine Metaphysik geben könnte. Denn diese (das läfst sich nicht leugnen) hat doch ihre Existenz lediglich vermöge gewisser Zweifel an jener Überzeugung. Diese also sind ihr gewissermaafsen nothwendig; und wer sie von Anfang an in keiner Art gelten lassen will (auch nicht vorübergehend, um sie zu widerlegen), kann vor ihrem Richterstuhle (so wie sie wieder vor dem seinigen) keine Gnade finden. Sie mufs ihn als einen Menschen betrachten, der des höheren philosophischen Sinnes ermangele. In dieser Art ist auch dieser Gegensatz wirklich oft bei spekulativen Denkern ausgebildet worden; ja man hat nicht selten geradezu der allgemein-menschlichen Überzeugung den Krieg erklärt, dieselbe für durch und durch in Unwahrheit befangen ausgegeben.

Bei tieferer Erwägung aber zeigt sich auf beiden Seiten die gänzliche Verwerfung des Anderen schlecht begründet. Auf der einen Seite nämlich ist der Idealismus keinesweges (wie man häufig gemeint

hat) als ein neueres Produkt einer zu eitlen Spitzfindigkeiten verirrten Philosophie anzusehen. Er ist eben so alt, wie der Realismus; ja es läfst sich zeigen, dafs er sogar in der gewöhnlichen, allgemeinmenschlichen Überzeugung mit eben der Allgemeinheit und Nothwendigkeit begründet ist. Oder hat man sich denn wohl jemals, für das Sein der Dinge, an Demjenigen genügen lassen, was wir durch unsere Sinne von denselben wahrnehmen? Hat man ihnen nicht immer aufserdem ein von Allem, was diese offenbaren, wesentlich verschiedenes inneres Sein zugeschrieben? Man nehme die aller Philosophie vorangegangenen Mythologien. Die Gestirne, die Berge, die Flüsse, die Bäume, kurz Alles in der Natur wird als belebt vorgestellt: empfindet, denkt, überlegt und will, wie die Menschen empfinden, denken, überlegen und wollen: doch unstreitig Thätigkeiten, welche Kräfte, und also ein Sein voraussezzen, von dem uns unsere Sinne nichts offenbaren, und welches gleichwohl als ihr wahres inneres Sein gedacht wird, in Vergleich mit welchem Alles, was wir von ihnen wahrnehmen, nur als Erscheinung anzusehen sei. Wie aber in der Kindheit des Menschengeschlechtes, so auch in der Kindheit jedes einzelnen Menschen. Das Kind liebkoset und liebäugelt mit der Puppe oder mit der Rose, glaubt sich von ihnen wieder geliebt, wie sie von ihm geliebt werden; es schlägt auf den Stein los, an dem es sich gestofsen hat, um ihn für seinen bösen Willen zu strafen etc. Haben wir nicht in allen Diesem gewisse idealistische Annahmen: Annahmen eines Seins hinter Demjenigen, was von den Dingen sinnlich wahrgenommen wird, und von diesem wesentlich verschieden?

Müssen wir nun freilich alle diese Annahmen, in dem einen wie in dem anderen Verhältnisse, für irrig erklären, so giebt es dagegen eine sehr ausgedehnte Klasse von Fällen, wo ganz parallele Annahmen ohne allen Zweifel mit der Wahrheit einstimmig sind. Jeder nämlich ist überzeugt, dafs alle unsere Wahrnehmungen von anderen Menschen (ihren Gestalten, Tönen etc.) keineswegs ihr ganzes Sein, oder ihr wahres Sein vorstellen, sondern dafs denselben, als ihr wahres Sein, ein von allem sinnlich wahrnehmbaren durchaus verschiedenes zum Grunde liege: ein geistiges Sein, welches in ihnen denkt, fühlt etc., und welches wir doch in keiner Art unmittelbar wahrnehmen oder wahrnehmen können. Vielmehr gilt uns alles von ihnen Wahrgenommene und auf der Grundlage dieser Wahrnehmungen Vorgestellte mit Recht nur als Erscheinung, während sich Dasjenige, was sie innerlich oder an und für sich sind, jeder unmittelbaren Wahrnehmung verschliefst.

Giebt man nun aber diese idealistische Annahme hier als wohlbegründet zu: wo ist die Gränze für dieselbe, über welche hinaus man berechtigt wäre, sie nicht zuzugeben? Wenn wir von dem menschlichen Sein aus hinabsteigen: will man das Sein der vollkommneren Thiere auf Das beschränken, was wir unmittelbar sinnlich von ihnen wahrnehmen? Können wir denselben wohl Empfindungen, Erinnerungen, Einbildungsvorstellungen, ja Analoga des Denkens, Urtheilens, Entschliefsens etc. absprechen? Aber hiemit legen wir ihnen ja, neben Dem, was wir als Erscheinung von ihnen auffassen, ein von allem Wahrgenommenen Verschiedenes als ihr wahres, inneres Sein, bei. Wo ist nun ferner in dieser Hinsicht eine Gränze zwischen den vollkommneren Thieren

und den unvollkommneren nachzuweisen? — Auch diese also sind innerlich etwas Anderes, als was wir von ihnen wahrnehmen. Eben so aber unstreitig die Pflanzen: denn die Kraft, welche sie wachsen, und Blätter hervortreiben, und blühen, und Früchte tragen läſst, sind wir ja in keiner Art wahrzunehmen im Stande; und doch macht ohne Zweifel diese, und nicht Das, was in ihnen ausgedehnt und gefärbt ist, und süſs oder sauer schmeckt etc., ihr wahres inneres Sein aus. Dieses Letztere aber ist von jenem verschieden, und auch in Hinsicht ihrer also müssen wir uns idealistisch entscheiden. Und wie endlich in Hinsicht der anorganischen Natur? Ist der Magnet, seinem wahren inneren Sein nach, bloſs, was uns mit dieser Schwärze und dieser Härte, und diesem Tone (wenn wir ihn mit einem anderen Körper zusammenschlagen) zur Wahrnehmung oder Empfindung kommt? Oder ist die Flüssigkeit, welche in wenigen Stunden zu den herrlichsten Krystallen zusammenschieſsen wird, ihrem wahren inneren Sein nach nichts weiter, als was sie jetzt den Sinnen darstellt? — Auch den unorganischen Körpern also müssen wir, neben und auſser Demjenigen, was wir von ihnen unmittelbar sinnlich auffassen, gewisse Kräfte als ihr eigentliches inneres Sein beilegen, welche von allem davon Wahrgenommenen und Empfundenen verschieden sind.

Auf diese Weise nun macht sich der Idealismus unzweifelhaft für alles von uns Vorstellbare geltend, und zwar nicht etwa erst heraufbeschworen von spitzfindigen philosophischen Argumentationen, sondern für die Ansicht eines Jeden, welcher im Denken auch nur die ersten Schritte gethan hat. Was wir hier in Bezug auf die ganze Natur ausgeführt haben, ist lediglich

eine konsequente Anwendung eben desjenigen Verhältnisses, welches bei der Menschenwelt auch der Ungebildetste ohne alles Bedenken annimmt; und so ist es denn unstreitig. der Idealismus ist eben so ausgedehnt und mit eben der Nothwendigkeit, wie nur irgend der Realismus, für das allgemeinmenschliche Bewufstsein begründet; und dieses mufs, wenn wir es nur einigermafsen über sich selber aufklären, die positiven Grundannahmen des Idealismus durchaus anerkennen, Eben so aber auch die negativen: was sich nur dadurch versteckt, dafs sich das gewöhnliche Bewufstsein die Bedeutung des in voller Strenge ausgebildeten Realismus nie recht veranschaulicht. Für die volle Übereinstimmung des Ideellen mit dem Reellen würde ja eine Kongruenz zwischen beiden erfodert werden; also indem wir eine Buche, ein Stück Quarz etc. wahrnähmen, müfsten wir mit und in dieser Wahrnehmung so werden, wie die Buche, das Stück Quarz etc. in sich selber sind. Aber ist dies wohl die Annahme des gewöhnlichen Bewufstseins? — Unstreitig keineswegs. So wird denn also auch schon von diesem, neben der Einstimmigkeit zwischen dem Vorstellen und dem Sein, zugleich eine gewisse Differenz gesetzt; man versteht unter der Einstimmigkeit etwas ganz anderes, als jene völlige Kongruenz. Und so ist denn auch in dieser negativen Beziehung der Idealismus nichts Anderes als eine Ausführung desjenigen, was sich in jedem, auch dem gemeinsten, menschlichen Bewufstsein unmittelbar vorfindet; und es kommt nur darauf an, wie weit sich die von beiden angenommene Differenz erstrecke.

Auf der anderen Seite aber mufs die Wissenschaft eben so das allgemein-menschliche Be-

Bewufstsein anerkennen. Denn auf welche andere Grundlage könnte sie wohl sonst mit Sicherheit gegründet werden? — Allerdings stellt die Wissenschaft die meisten der von ihr behaupteten Wahrheiten durch Beweise fest. Aber das Beweisen kann doch nicht ins Unendliche fortgehn; vielmehr ist ja alles *Beweisen* zuletzt allein unter der Voraussetzung *möglich*, dafs es etwas ohne Beweis oder unmittelbar Gewisses gebe, welches dafür die tiefste Grundlage bildet. Auch jedes metaphysische System also *mufs* sich, seinen Principien nach, auf unbewiesene oder ohne Beweis gewisse Sätze stützen. Aber wie kommen wir nun zu solchen? — Unstreitig nur durch das allgemein-menschliche Bewufstsein. Denn wollte sich der Philosophirende statt dessen auf sein individuelles Bewufstsein stützen, auf gewisse Begriffe und Sätze, die er künstlich und ohne jene Begründung auf das allgemein-menschliche Bewufstsein gebildet hätte: so wäre dies ja ein blofser Machtspruch, welchem *Andere vollkommen berechtigt* wären, *die ihnen genehmeren Sätze als Machtsprüche* entgegenzustellen. Daraus eben, dafs man dies (mehr oder weniger, absichtlich oder unabsichtlich) gethan hat, ist der Streit der Systeme entstanden; und dieser wird so lange fortdauern, bis man sich dieses Verfahrens gänzlich entschlägt, und sich durchgehends auf jenes allgemeine und allgemeingleiche Bewufstsein stützt. Hiezu kommt noch von der anderen Seite, dafs sich ja dieses in keiner Art (und wenn man noch so sehr wollte) aus dem Menschen fortschaffen oder beschwichtigen läfst. Auch der Philosoph, und wären seine Ansichten noch so überspannt idealistisch, kann sich von demselben nicht losmachen; und erklärt er es für Täuschung und Lüge, so wird

er zwischen zwei Wahrheiten hinüber- und herüber gerissen: zwischen der allgemein-menschlichen, die er abstreifen will, und doch nicht abstreifen kann, und der künstlichen, für welche er gern eine höhere Autorität gewinnen möchte, aber ohne dafs er dies, auch nur für sein eigenes Bewufstsein, jemals wirklich auszuführen im Stande wäre.

Auch die tiefste metaphysische Forschung also mufs in allen Punkten mit den Grundlagen des allgemein-menschlichen Bewufstseins einstimmig sein, und hiedurch für ihre Wahrheit Gewähr leisten. Aber freilich, wenn dasselbe auch Ausgangs- und Stützpunkt sein soll für die Metaphysik, so darf es doch nicht End- und Ruhepunkt für dieselbe sein. Das ausgebildete menschliche Bewufstsein (wie wir schon früher angedeutet) ist, als Produkt unendlich vieler vorangegangenen Entwickelungen, ein sehr vielfach Zusammengesetztes und Verwickeltes, und eben deshalb Dunkles und mannigfacher Auslegungen Fähiges; die Philosophie also hat dasselbe, um jede Zweideutigkeit seiner Auslegung hinwegzuräumen, vermöge einer genauen psychologischen Zergliederung, oder in rückgängig genetischer Konstruktion, auf seine einfachen Bestandtheile zurückzuführen.

Wie unausweichlich sich jedem nur einigermaafsen tiefer dringenden Denken der Idealismus aufdrängt, leuchtet aus der Geschichte der Philosophie in allen ihren Epochen auf das Augenscheinlichste ein. Schon im Alterthume sehen wir alle Diejenigen, welche sich über die gemeine materialistische Auffassung erhoben haben, mehr oder weniger nach dieser Richtung hinneigen; und besonders enthalten die bekannten zehn Zweifelsgründe der alten

Skeptiker Argumentationen, welche beinah ganz mit denen des neueren Idealismus übereinkommen. Denn wenn dieselben darauf hinweisen, nicht nur dafs der Kranke die Dinge anders wahrnehme, als der Gesunde, der Alte anders als der Junge, sondern auch dafs jedes Thier, in Angemessenheit zu den Elementen, worin es lebe, zu seiner Nahrung, zum Baue seiner Organe etc., seine eigenthümliche, zum Theil von denjenigen anderer Thiere höchst verschiedene, ja denselben entgegengesetzte Auffassungsweise habe; und dann auf der Grundlage hievon fragen, welche Gewähr uns gegeben sei, dafs die gewöhnlichen Wahrnehmungen des Menschen, und des gesunden Menschen, eine höhere Wahrheit hätten, als jene anderen, und nicht vielmehr mit diesen auf gleicher Linie, ja vielleicht gerade weil sie in anderen Beziehungen vollkommener seien, in dieser hinter ihnen zurückständen: so haben wir ja hierin schon eine ziemlich bestimmte Hinweisung auf die durchgreifende Subjektivität des menschlichen Auffassens [1]). Das menschliche Wahrnehmen ist eben nur ein für Menschen gültiges: indem es auf der Grundlage der eigenthümlichen menschlichen Sinne und der Natur dieser gemäfs gebildet ist; und über diese beschränkte Eigenthümlichkeit vermögen wir in keiner Art hinauszukommen.

Finden wir nun aber auch im Alterthume die idealistischen Behauptungen nicht entschieden und klar ausgesprochen, indem die philosophische Forschung

1) Eine übersichtliche Darstellung der von den alten Skeptikern in dieser Beziehung geltend gemachten Zweifelsgründe findet man in meiner Schrift: „Das Verhältnifs von Seele und Leib", S. 23—33.

überhaupt noch weniger auf die Bestimmung der Grundverhältnisse der menschlichen Erkenntnifs gerichtet war: so treten diese Behauptungen in der neueren Philosophie in desto gröfserer Ausdehnung und mit desto gröfserem Nachdrucke hervor. Seit dem ersten Ursprunge derselben sind alle wissenschaftlich tiefer eingehenden Denker, ohne irgend eine Ausnahme, mehr oder weniger Idealisten gewesen; und zwar so, dafs wir bis auf unsere Tage hin eine stätig ununterbrochene Steigerung dafür nachweisen können. Der Fortschritt dieser ist dabei so regelmäfsig, und ihre Untersuchungen greifen so organisch-lebendig in einander, dafs wir uns für eine nähere Orientirung über die Grundlagen des Idealismus kaum eine zweckmäfsigere Darstellung wünschen können, als sie die Geschichte schon von selber darbietet.

Von den Chorführern der neueren Philosophie im siebzehnten Jahrhunderte sehen wir zunächst nur die Realität eines Theiles unserer äufseren Wahrnehmungen in Anspruch genommen; aber diesen schon mit grofser Entschiedenheit. Descartes schreibt den sinnlichen Auffassungen allerdings auch objektive Realität zu; aber wir seien nicht berechtigt ihnen mehr beizulegen, als die Empfindung streng genommen enthalte, und es sei nur aus den von früh auf eingesogenen und gefestigten Vorurtheilen abzuleiten, wenn wir annähmen, Alles von uns Empfundene müsse so, wie wir es empfinden, oder selbst nur ähnlich, auch aufser der Empfindung oder in den Dingen Realität haben, z. B. das Schmerzhafte oder die Farbe. — Als Maafsstab für die Scheidung des wahrhaft Objektiven und des nur Subjektiv-Gültigen hat er noch nichts weiter, als die gröfsere Deutlichkeit, mit

welcher jenes erkannt werde; und nach diesem Maafsstabe spricht er der Gröfse, der Figur, der Bewegung, der Lage, der Dauer, der Zahl, und Ähnlichem, weil wir sie klar zu erkennen vermöchten, Realität zu, während er dieselbe von der Farbe, dem Schmerze, den Geruchs- und Geschmacksempfindungen etc. leugnet. Diese letzteren nähmen wir zwar als Empfindungen oder Gedanken deutlich wahr, aber was sie in den Dingen seien, könnten wir nicht mit Klarheit bestimmen[1]).

In ganz ähnlicher Weise, nur noch bestimmter, werden die Grundverhältnisse des menschlichen Wahrnehmens und Empfindens von Locke angegeben. Dieser theilt die Eigenschaften, welche wir gewöhnlich den Dingen beilegen, in zwei Hauptklassen.

1) Man vergleiche hierüber besonders die *Principia philosophiae*, *Pars I.*, §. 67. ff. *Diligentissime est advertendum* (heifst es hier §. 68.), *dolorem quidem et colorem et reliqua ejusmodi clare ac distincte percipi, cum tantummodo ut sensus sive cogitationes spectantur; cum autem res quaedam esse judicantur extra mentem nostram existentes, nullo plane modo posse intelligi, quaenam res sint, sed idem plane esse, cum quis dicit se videre in aliquo corpore colorem, vel sentire in aliquo membro dolorem, ac si diceret se id ibi videre vel sentire, quod quidnam sit plane ignorat, hoc est, se nescire quid videat aut sentiat;* und später (§. 69.): „*Quamvis enim videntes aliquod corpus, non magis certi simus, illud existere, quatenus apparet figuratum, quam quatenus apparet coloratum, longe tamen evidentius agnoscimus, quid sit in eo figuratum, quam quid sit coloratum*"; vgl. §. 70., wo er auseinandersetzt, wie nur die Analogie zwischen der Auffassung der Farbe und der Auffassung der Gröfse, Figur, Zahl etc. uns verleite, anzunehmen, dafs Das, was wir in den Gegenständen Farbe nennen, Demjenigen ähnlich sei, was wir als solche empfinden, und so Das, was wir in keiner Art wahrnehmen, als klar wahrgenommen zu setzen.

Zu der ersten *(original or primary qualities)* gehören fünf: Solidität, Ausdehnung, Bewegung (oder Ruhe), Zahl und Gestalt. Diese sind von den Körpern, wie auch dieselben verändert werden mögen, untrennbar. Man theile ein Weizenkorn, so viel man will: auch wenn es schon für das unbewaffnete Auge unscheinbar geworden ist, hat es doch noch immer eine Solidität, Ausdehnung etc. In diesen Eigenschaften haben wir daher Abbilder *(resemblances)* der Dinge, von welchen die Muster *(patterns)* reell in den Körpern selbst existiren. Dagegen alle übrigen Eigenschaften *(secondary qualities)*, wie Farbe, Geschmacks- und Geruchseigenthümlichkeiten, Töne etc., welche Realität wir ihnen auch aus Mifsverständnifs zuschreiben mögen, in Wahrheit nichts in den Dingen selbst sind, als Fähigkeiten, gewisse Empfindungen in uns hervorzubringen, welche zuletzt auf gewissen Beschaffenheiten der früher bezeichneten primären Eigenschaften beruhn, oder von diesen abgeleitet sind. Licht und Hitze sind nicht mehr im Feuer, als Unbehagen und Schmerz (die Wärme wird ja zum Schmerze, wenn wir dem Feuer näher kommen); und was sich für unser Vorstellen als süfs, blau oder warm zeigt, ist in dem Dinge nur eine gewisse Masse, Figur, Bewegung (in den unwahrnehmbaren elementarischen Theilen der Körper), welche in jener Art auf uns einwirken. Man denke die menschlichen Sinne hinweg. Die Dinge werden nicht anders, aber die bezeichneten Eigenschaften fallen damit zugleich fort: sie sind nur Wirkungen der Dinge ganz nach der Art derjenigen, welche dieselben auf einander ausüben; nur Wirkungen, die sie hervorbringen, inwiefern wir sie nicht bestimmt auffassen können. Denn wir sind freilich

so weit davon entfernt, zu wissen, welche Figur, Gestalt oder Bewegung eine gelbe Farbe, oder einen süfsen Geschmack, oder einen scharfen Ton hervorbringe, dafs wir uns nicht einmal denken können, wie überhaupt irgend eine Gröfse, Gestalt oder Bewegung die Vorstellung einer Farbe, einer Geschmacksempfindung oder eines Tones wirken könne[1]).

So war denn schon von den philosophischen Forschern des siebzehnten Jahrhundertes der gröfseren Hälfte unserer Vorstellungen von der Aufsenwelt die Realität in der strengeren Bedeutung dieses Wortes abgesprochen worden[2]). Aber schon in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhundertes sehn wir dies auf die ganze Aufsenwelt ausgedehnt: skeptisch durch Berkeley und Condillac, dogmatisch durch Leibnitz.

Berkeley, indem er sich an Locke anschliefst, greift zuerst (und unstreitig gewissermaafsen mit Recht) den von diesem aufgestellten Unterschied zwischen den „primären" und den „sekundären" Qualitäten an. Die Ausdehnung, Figur, Bewegung etc. verhalten sich eben so wie die Farben, Töne etc.: sie sind

1) Man vergleiche hierüber: *„An essay on the human understanding"*, besonders *Book II., ch.* 8., §. 5 — 11. und *Book IV., ch.* 3., §. 11.

2) Auch Spinoza erklärt sich hierüber ganz ähnlich, wenngleich in weniger specieller Ausführung; vergl. *Ethica, Pars II., prop.* 16.: *„Idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi"*; was dann das Coroll 2., mit Verweisung auf den Anhang zum ersten Theile, noch näher dahin bestimmt, dafs: *ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem quam corporum externorum naturam indicant.*

uns nur in unseren Vorstellungen gegeben; und was ihnen, ja ob ihnen überhaupt etwas aufser uns entspricht, vermögen wir in keiner Art zu bestimmen. Nicht darauf kommt es ja an, dafs diese Eigenschaften überhaupt den Gegenständen bleiben unter allen Verhältnissen, sondern die Vorstellungen von ihnen müfsten auch dieselben bleiben. So ist es aber nicht, sondern, wie schon zum Theil die alten Skeptiker nachgewiesen haben, wir werden in Widersprüche verwickelt: indem wir einem und demselben Dinge auch in dieser Beziehung zugleich die verschiedensten, ja geradezu entgegengesetzte Eigenschaften beilegen müssen. Bei jedem Thiere sind die Sinne nach seinen Bedürfnissen eingerichtet; und können wir also wohl annehmen, dafs der Fufs einer Mücke, welcher uns kaum wahrnehmbar erscheint, dem Thiere selbst eben so erscheinen werde? — Unstreitig nicht; vielmehr wird dieses ihn als etwas höchst Bedeutendes wahrnehmen, und so jedes andere Thier wieder in anderer Art. Welche von diesen verschiedenen Gröfsen aber kommt ihm nun wirklich zu? In ähnlicher Weise nehmen wir auch für uns selber die Ausdehnung verschieden wahr, wenn wir uns zehnmal oder hundertmal so weit, als vorher, entfernen. Und eben so in Hinsicht der Figur, der Bewegung etc.: so dafs demnach die Vorstellungen von diesen Eigenschaften nicht weniger als subjektiv mannigfaltig und wechselnd erscheinen, und sich in keiner Art bestimmen läfst, was sie in sogenannten materiellen Dingen aufser uns sein sollten[1]).

1) Vgl. *Three dialogues between Hylas and Philonous. In opposition to sceptics and atheists;* besonders im ersten Dialoge (Ausg. von 1734., p. 210. ff.).

Aufserdem aber greift Berkeley auch das von Locke für die sekundären Eigenschaften festgestellte Verhältnifs an. Wir werden diesen Angriff später kritisch zu beleuchten Gelegenheit haben[1]), und erwähnen daher hier nur das Allgemeinste. Die sekundären Eigenschaften sollten Wirkungen der Dinge auf unseren Geist sein. Aber wie (sagt Berkeley) kann das Materielle auf das Inmaterielle wirken? Wie ein Ding, welches selber keine Vorstellungen hat, einem anderen Vorstellungen mittheilen? — Der Schlufssatz aus diesem Allen ist, dafs **überhaupt keine Körperwelt existire**: alle unsere Vorstellungen von körperlichen Dingen Wirkungen eines anderen Geistes in uns, nämlich Gottes, seien[2]).

1) Im fünften Abschnitte dieses Haupttheiles.

2) *I assert as well as you, that since we are affected from without, we must allow powers to be without in a being distinct from ourselves From the effects I see produced, I conclude there are actions; and because actions, volitions; and because there are volitions, there must be a will. Again, the things I perceive must have an existence, they or their archetypes, out of my mind; but being ideas, neither they nor their archetypes can exist otherwise than in an understanding; there is therefore an understanding. But will and understanding constitute in the strictest sense a mind or spirit. The powerful cause therefore of my ideas is in strict propriety of speech a spirit* (ib. p. 309. f.). Vgl. p. 299. f. „*But then to a Christian it cannot surely be shocking to say: The real tree existing without his mind is truly known and comprehended by (that is, exists in) the infinite mind of God The question between the materialists and me is not, whether things have a real existence out of the mind of this or that person, but whether they have an absolute existence, distinct from being perceived by God, exterior to all minds etc.*"

Condillac läfst das Verhältnifs mehr problematisch. „Auch die Ausdehnung (sagt er) nehmen wir nur in unseren eigenen Empfindungen wahr; und daraus folgt, dafs wir nicht die Körper an sich selber sehn. Vielleicht sind sie ausgedehnt, ja selbst wohlschmeckend, klingend, gefärbt, riechend; vielleicht aber auch nichts von dem Allen. Ich behaupte weder das Eine noch das Andere; und ich erwarte, dafs man den Beweis führe, sie seien als was sie uns erscheinen, oder irgend etwas Anderes. Gäbe es aber auch keine Ausdehnung, so wäre dies noch kein Grund, die Existenz der Körper zu leugnen. Alles, was man vernünftiger Weise hieraus folgern könnte und müfste, wäre, dafs die Körper Wesen sind, welche in uns Empfindungen hervorbringen, und Eigenschaften haben, über die wir nichts bestimmen können"[1]).

Weit bestimmter ausgeprägt ist der Idealismus von Leibnitz. Dieser geht bekanntlich davon aus,

1) *Traité des sensations*, zuerst 1754 (in den *Oeuvres, revues, corrigées par l'auteur etc. Paris, An. VI.*, 1798., *Tome III., p.* 383.). Wie sehr also hat man Unrecht, wenn man Condillac (wie noch heutigen Tages nicht selten geschieht) mit den französischen Materialisten zusammenwirft! Er ist sogar entschieden Idealist, und wendet diesen Idealismus ausdrücklich auch auf unseren eignen Körper an, z. B. wenn er ib. p. 415 sagt: *„Mais ce moi, qui prend de la couleur à mes yeux, de la solidité sous mes mains, se connoît-il mieux pour regarder aujourd'hui comme à lui toutes les parties de ce corps, auxquelles il s'intéresse, et dans lesquelles il croit exister? — Je sais qu'elles sont à moi, sans pouvoir le comprendre; je me vois, je me touche, en un mot, je me sens, mais je ne sais ce que je suis; et si j'ai cru être son, saveur, couleur, odeur, actuellement je ne sais plus ce que je dois me croire".*

daſs zwar Alles unmittelbar als Zusammengesetztes gegeben sei, alles Zusammengesetzte aber doch nur vermöge des Einfachen bestehe, und also dieses allein als an sich Existirendes betrachtet werden könne. Hieraus nun zieht er unmittelbar die Folgerung, daſs nichts in seiner wahren Existenz ausgedehnt sein könne. Denn das Ausgedehnte ist ja, wie weit wir es auch theilen mögen, immer noch wieder theilbar, und also wesentlich (unausweichlich) zusammengesetzt. Alle Ausdehnung ist demnach nur ein Schein: hervorgebracht dadurch, daſs unsere sinnlichen Vorstellungen *(idées sensitives)* verwirrt und dunkel sind, indem sie eine groſse Menge überaus kleiner Akte zugleich auffassen. Dasselbe Verhältniſs mit demjenigen, in welchem uns das Grün als einfach erscheint, obgleich es doch aus Blau und Gelb besteht, und das gezahnte Rad bei schnellem Umdrehen (wo wir beständig Lücken und Zähne zugleich sehen) als durch und durch ausgefüllt. Das in allen Dingen allein wahrhaft existirende Einfache also, oder (wie es Leibnitz nennt) die Monaden haben daher keine Ausdehnung, keine Gestalt, und was sich sonst noch im gewöhnlichen Vorstellen Dem anschlieſst; sondern wir haben sie in Analogie mit denjenigen Monaden zu denken, die wir allein unmittelbar wahrnehmen: in Analogie mit unseren Seelen. Sie sind sinnlich lebende Spiegel, welche vermöge ihrer Perceptionen die Welt in sich abbilden, wenn sie auch nicht, wie die menschlichen Seelen, klarbewuſste Empfindungen oder Apperceptionen der auf sie geschehenden Eindrücke zu erzeugen vermögen. Diese Abspiegelungen sind einzeln wahr und genau; nur daſs eben in Folge jener Vielfachheit und Verwirrtheit der Schein von

etwas Anderem entsteht, als ihnen in der Realität entspricht[1]).

So war denn also von mehreren Seiten her, und in mehrfacher Weise, unser gesammtes Vorstellen von einer Aufsenwelt für blofser Schein erklärt. Es ist bekannt, wie der Idealismus gegen das Ende des vorigen Jahrhundertes noch zwei darüber hinausgehende Steigerungen erfahren hat: durch Kant und durch Fichte. Die einzelnen Punkte der von diesen aufgestellten Theorien werden wir im Laufe unserer Untersuchungen vielfach zu beleuchten Gelegenheit haben; das Allgemeine davon ist jedem philosophischen Leser im Gedächtnisse. Also nur um der Vollständigkeit der Übersicht willen erwähnen wir kurz, wie es Kant als eine Inkonsequenz rügte, dafs man den Idealismus bisher lediglich auf die Vorstellungen von der Aufsenwelt angewandt habe. Die Anschauungen unseres inneren Sinnes (durch welchen wir uns selbst und unsere inneren Zustände auffassen) sind, gerade eben so, nur möglich auf der Grundlage einer von uns hinzugebrachten Anschauungsform (der reinen Anschauung der Zeit), welche, als von uns hinzugebracht, lediglich der subjektiven Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung angehört, und also für diese nothwendig ist, aber an

1) Man findet diese Theorie in mehreren Schriften Leibnitzens auseinandergesetzt, namentlich in den *Principes de la nature et de la grace* und den *Principia philosophiae.* Wir werden später sehn, wie dieselbe in Einem Punkte sogar noch über Berkeley's Idealismus hinausgeht: indem sie nämlich annimmt, dafs keine Monade in die andere hinüberwirken könne; und also alle Veränderungen derselben (z. B. unsere Vorstellungen) aus einem inneren *Schema ejus, quod mutatur,* hervorgingen.

sich, aufser dem Subjekte, nichts. Auch uns selbst also erkennen wir eben so wenig, wie wir an uns selber sind; „könnte ich mich selbst ohne diese Bedingungen anschauen: so würden dieselben Betimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnifs geben, in welcher die Vorstellung von Veränderungen, und mithin der Zeit, gar nicht vorkäme". Auch unsere innere Wahrnehmung, eben so wie die äufsere, giebt uns nichts als Phänomene, und das Sein-an-sich ist nach dieser Seite hin eben so wenig für uns erreichbar, als bei der Auffassung der Aufsenwelt.

Noch war jedoch, selbst nach dieser Ausdehnung des Idealismus, Ein Schritt weiter vorwärts möglich. Kant hatte, dem vorstellenden Subjekte gegenüber, noch ein vorgestelltes Objekt übrig gelassen: ein Ding an sich, welches zwar ein durchaus unbestimmbares x für uns, aber dessen Existenz aufser uns doch unzweifelhaft gewifs sei; ja in der zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft"[1]) es geradezu für ein „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft" erklärt, „wenn sie das Dasein der Dinge aufser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) blofs auf Glauben annehmen, und wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen könnte". Dieser Beweis nun, (welchen Kant selbst versucht, und, nach dem Urtheile der Meisten, unglücklich versucht hatte) konnte angefochten: ihm gegenüber jeder äufsere oder objektive Faktor unserer Erkenntnifs geleugnet, und diese rein aus dem vorstellen-

1) In der Vorrede, S. XXIX.

den Subjekte, aus der schaffenden Thätigkeit des Ich, abgeleitet werden. Und dies ist denn durch Fichte in seiner Wissenschaftslehre geschehen; und hiemit war der Idealismus zur höchsten Spitze getrieben worden, über welche hinaus keine Steigerung weiter, sondern nur ein Umschwung oder Umsturz zum Gegentheil hin möglich war, wie wir ihn in unserer Zeit erfahren haben.

Blicken wir nun zurück auf diese so stattliche Folge idealistischer Systeme: so ist es wohl schon aus dem hierüber historisch Vorliegenden unleugbar, daſs einer durch zwei Jahrhunderte hindurchreichenden Einstimmigkeit zwischen Forschern, deren sonstige Ansichten so überaus verschieden sind, eine gewisse Wahrheit zum Grunde liegen müsse. Für das allgemein-menschliche Bewuſstsein müssen gewisse Grundverhältnisse gegeben sein, welche den besonnen tiefer eingehenden Denker mit unausweichlicher Nothwendigkeit vom gewöhnlichen Realismus hinweg- und zum Idealismus hinüberdrängen. Diese Grundverhältnisse lassen sich auch im Allgemeinen ohne Schwierigkeit nachweisen. Unsere Wahrnehmungen (dessen muſste man, je länger und schärfer man dachte, um so mehr inne werden) sind uns zunächst nur als unsere Zustände oder Thätigkeiten gegeben. Nun haben wir daneben allerdings das Bewuſstsein, daſs dieselben objektiven Ursprungs seien, oder daſs ihnen, noch auſser ihrer subjektiven eine objektive Beziehung (auf Dinge auſser uns) zukomme. Aber dieses Bewuſstsein zeigt sich sogleich auf eine zwiefache Weise problematisch. Es fragt sich einmal, wie viel von den Dingen in unsere Wahrnehmungen eingehe, und zweitens, ob uns diese das darin Eingegangene rein und unverfälscht darstellen.

Was das Erste betrifft, so könnten wir dem gewöhnlichen Realismus vorläufig immerhin zugeben, dafs die Dinge *gewisse Eindrücke* auf uns ausüben, oder *etwas* von ihrem Sein in uns hineingeben. Aber hieraus würde doch noch keinesweges folgen, dafs wir mit und in diesen Eindrücken das Sein der Dinge *vollständig* auffafsten. Diese treten dadurch nur in eine *gewisse Beziehung zu uns*; aber sie können ja aufserdem noch *etwas Anderes*, ja *vieles* Anderes sein, und wir wissen nicht, wie sich dieses Andere, oder wie sich das bei der einzelnen Wahrnehmung, und bei der Gesammtheit unserer Wahrnehmungen *zurückbleibende* Sein zu demjenigen verhält, welches uns in der Wahrnehmung kund wird. Ja wir haben selbst keine Gewähr, auch nur, dafs dieses letztere das für das Sein des Dinges Bedeutendere sei; vielmehr wäre es sehr wohl denkbar (und es lassen sich dafür, wie wir später sehen werden, manche Instanzen anführen), dafs gerade das von uns Wahrgenommene, im Vergleich mit jenem innerlich (unwahrgenommen) bleibenden Sein, *etwas sehr Unbedeutendes* wäre. Hiezu kommt dann *zweitens*, dafs ja die Seele keine Tafel ist, auf welcher sich die Dinge selber beschreiben könnten. Mögen wir uns eine noch so leidendliche Empfindung denken: sie ist doch nicht möglich, ohne dafs die Seele dabei zugleich *aktiv wird*: den äufseren Eindruck oder Reiz aufnimmt, aneignet, verarbeitet[1]). Auch bei

1) Wo dies nicht geschieht, *kommt auch keine Empfindung zu Stande*. Dies zeigt sich am Auffallendsten bei denjenigen Seelenkranken, welche, bei an und für sich empfindlichen Sinnen, selbst von den stärksten Sinneneindrücken, z. B. einer neben ihrem Ohre abgeschossenen Pistole, einem Lichte, welches beinah die Wimpern ihrer offenen Augen verbrennt,

der leidendlichsten Empfindung also, und noch mehr bei der eigentlichen Wahrnehmung müssen ihre Kräfte oder Vermögen wirksam sein; dies aber ist wieder nicht möglich, ohne dafs dieselben als Bestandtheile darin eingehn. Alle unsere Wahrnehmungen und Empfindungen sind demnach Produkte: zwar auf der einen Seite aus einem objektiven, aber auch auf der anderen Seite aus einem subjektiven Faktor; und wir haben also das Objektive darin nicht rein, sondern mit einer subjektiven Beimischung, welche wir nicht dem Objektiven oder den Dingen beilegen dürfen. Hängt aber in dieser Art allen unseren sinnlichen Auffassungen wesentlich und unvermeidlich eine gewisse, den Dingen fremdartige Beimischung an, so entbehren alle unsere Vorstellungen von den Dingen der vollen oder absoluten Wahrheit: die Dinge sind (so weit jene reicht) nicht so, wie wir sie vorstellen, und somit haben unsere Vorstellungen von ihnen nur in uns, oder als Ideen Realität.

Für die vollständige Verbesserung dieser beiden Mängel alles menschlichen Vorstellens, müfsten wir uns unserer selber ganz entschlagen, und rein zu den Dingen hinüber- oder in die Dinge hineinkommen können. Dies aber ist durchaus unmöglich. Was wir auch irgend unseren Vorstellungen gegen-

von glühendem Eisen etc. keine Empfindung haben; aufserdem in den bekannten Erfahrungen, dafs wir bei angespanntem Nachdenken oft nichts sehen und nichts hören von Dem, was dicht bei uns vorgeht, dafs der Astronom bei einer angespannten Beobachtung nicht die Kälte empfindet, welche einen Anderen dicht neben ihm an allen Gliedern zittern macht etc. Man vergleiche hiezu meine „Beiträge zur Seelenkrankheitskunde", S. 40 ff., 63 ff. und 130 ff.

gegenüberstellen mögen, als den absolut-wahren Repräsentanten des Seins: bei genauerer Erwägung wird es sich immer nur wieder als unsere Vorstellung zeigen: aus unserer Natur herausgebildet, und also das Gepräge unserer Vorstellungskräfte, oder unseres Seins an sich tragend; und auf der anderen Seite, ohne dafs wir gewifs sein könnten, damit das vorzustellende Sein vollständig erfafst zu haben.

Ist nun aber in dieser Art der Idealismus für jeden besonnenen Denker mit einer gewissen Nothwendigkeit bedingt: so müssen wir es doch (wie wir schon in den einleitenden Betrachtungen[1]) angedeutet, und jetzt weiter auszuführen haben) eben so entschieden für unmöglich erklären, dafs der ganze oder volle Idealismus, wie sich derselbe bei Kant und bei Fichte ausgebildet findet, gegen das allgemein-menschliche Bewufstsein Recht habe. Wäre uns wirklich, wie diese Philosophen behauptet haben, von keiner Seite ein Sein gegeben: so würden wir auch nicht einmal den Begriff des Seins haben können, ja nicht einmal den Begriff des Vorstellens, welcher den des Seins als nothwendiges Korrelatum voraussetzt; sondern alle die psychischen Entwickelungen, welche wir Vorstellungen nennen (die Wahrnehmungen etc.) würden nur als Zustände oder Modifikationen unseres Seins, wie alle anderen, und darüber hinaus als nichts weiter gegeben sein.

Wir prägen dieses wichtige Verhältnifs noch bestimmter und schärfer aus.

Es ist eine allgemein zugestandene Wahrheit, dafs (um uns der gewöhnlichen Ausdrucksweise zu

1) Vgl. S. 14. f.

bedienen) die Einbildungskraft, in der ganzen Ausdehnung ihrer Wirksamkeit, kein neues Material schaffen kann. Eine wie abentheuerliche Thiergestalt auch ein Maler, einen wie sehr alles Maafs des Wirklichen (und vielleicht auch des Möglichen) übersteigenden Charakter ein Dichter etc. darstellen möge: den einfachen Elementen nach werden sich diese Phantasiegebilde stets vollständig in der Wirklichkeit nachweisen lassen. Alle produktive Phantasie producirt nur der Form nach, oder durch Auflösung und Zusammensetzung des durch die Wahrnehmung oder Empfindung Gegebenen; der Materie nach ist sie, auch wo sie den höchsten und originellsten Schwung nimmt, stets reproduktiv.

Eben so wenig aber, wie die Einbildungskraft etwas absolut zu erdichten im Stande ist: eben so wenig vermag der Verstand etwas absolut zu erdenken. All unser Denken kann nur zergliedern und wieder verbinden; den Elementen nach aber müssen sich alle Bestandtheile desselben auf äufsere oder innere Erfahrungen zurückführen lassen. Für jeden eigenthümlich einfachen Begriff also mufs sich irgendwie eine Anschauung nachweisen lassen, von welcher er ein Reflex ist. Nun aber ist der Begriff des Seins oder der Existenz unstreitig ein einfacher Begriff in diesem Sinne. Das in ihm Gedachte ist etwas durchaus Eigenthümliches, und welches sich durch keine Aneinanderreihung oder Verschmelzung von anderen gewinnen läfst[1]). Und so

1) Daher auch alle Versuche, das Sein zu definiren, mislungen sind, und in alle Zukunft hin mislingen müssen. Die Definition könnte doch nur durch Angabe von Theilvorstellungen oder Merkmalen geschehen; und der Begriff des Seins, als ein eigenthümlich einfacher, enthält keine solche in sich.

mufs uns denn das Sein oder die Existenz **irgendwie in einer Anschauung gegeben**, **irgendwie erreichbar** sein; *und* **Kant** und **Fichte** mit ihrer Gegenbehauptung Unrecht haben. Hätten sie Recht: so könnten *wir* den Begriff davon in keiner Art, könnten *die* Vorstellung des Seins auch nicht einmal als *Begriff haben.*

Auf diese Weise ist uns, dem **vollen** Idealismus *gegenüber*, für den **Realismus** ein Punkt gegeben, auf welchem, und auf welchem allein, wir festen Stand gewinnen können. Wäre das Sein uns wirklich auf **allen** Seiten unerreichbar: so liefse sich gar nicht absehen, wie wir überhaupt etwas über das Verhältnifs des Vorstellens zu ihm bestimmen, oder wie wir irgend eine metaphysische Erkenntnifs gewinnen, ja selbst nur das Grundproblem derselben als Problem auffassen könnten. Aber dasselbe **mufs** uns in irgend einer Art gegeben sein, wie das allgemein-menschliche Bewufstsein vor uns liegt; und es kommt demnach nur darauf an, *dafs wir dieses Bewufstsein sorgfältiger und tiefer eindringend durchmustern*, als es von **Kant** und **Fichte** geschehn ist: so werden wir auf diesen festen Boden ein Gebäude aufrichten können, welches allem Wechsel der Zeiten und allem Anstürmen des Skepticismus zu trotzen im Stande ist. Dies ist die Aufgabe, deren Lösung wir uns für den zweiten Abschnitt vorsetzen.

Zweiter Abschnitt.

Erster fester Punkt: Wir sind selbst ein Sein, und haben von uns eine Wahrnehmung, in welche das Sein unmittelbar eingeht ohne Zumischung einer fremdartigen Form.

Gegen Kant und Fichte.

Wie sich auch das menschliche Vorstellen und das Sein zu einander verhalten mögen: das Sein mufs uns irgendwie gegeben, irgendwie für uns erreichbar sein. Dies hat sich uns am Schlusse des vorigen Abschnittes mit unbestreitbarer Gewifsheit festgestellt. Aber wie und auf welchem Punkte ist uns dasselbe gegeben?

Um diese Frage beantworten zu können, veranschauliche man sich noch bestimmter das Hauptmotiv, durch welches wir zum Idealismus hingedrängt werden. Unstreitig besteht dieses darin, dafs wir nicht aus dem Vorstellen hinaus zum Sein: nicht uns unserer selbst entschlagen und zu den Dingen hinüberkommen können. Wir sind und bleiben wir selbst, wir mögen es anstellen, wie wir wollen; und wir können also nie aufser uns selbst und ohne uns selbst die vorgestellten Dinge erfassen, um sie mit unseren Vorstellungen zu vergleichen. Aber es giebt Ein Sein, im Verhältnifs zu welchem diese Schwie-

rigkeit nicht Statt findet. **Wir sind selbst ein Sein**; und hier also brauchen wir, um das Sein zu erreichen, nicht aus uns hinaus-, nicht in ein Anderes hineinzugehen. Hier haben oder sind wir Vorstellen und Sein zugleich, und können somit das Vorstellen wirklich und vollgenügend mit dem Sein vergleichen.

Man könnte hiegegen einwenden (und hat eingewandt), dafs ja doch auch hier, genauer betrachtet, auf beiden Seiten ein Vorstellen gegeben sei: denn auch, was wir „Sein" nennten, könnten wir ja doch nicht so nennen, als indem wir es vorstellten. So sei es denn wieder nur ein Schein, wenn wir auf dieser Seite ein „Sein" zu haben, und „Sein" und „Vorstellen" zu vergleichen glaubten. Wir verglichen dabei in der That wieder nur ein Vorstellen mit dem anderen. — So kann und mufs es freilich scheinen, so lange wir bei der abstrakten Begriffskonstruktion stehn bleiben. Aber fassen wir die innere Wahrnehmung in ihrer vollen Besonderheit auf: so zeigt sich, wir haben bei derselben überhaupt nicht zwei Seiten. *Das Sein geht in die Wahrnehmung oder Vorstellung unmittelbar ein*; und wenn dies geschehen, und also sobald die Vorstellung fertig ist, sind Sein und Vorstellen Eins: das Sein, und zwar vollständig, Bestandtheil oder Grundlage der Vorstellung, und ohne dafs irgend etwas Fremdartiges hinzugekommen wäre.

Wir erklären uns über dieses wichtige Verhältnifs genauer. Alle philosophischen Denker bis auf Kant und Fichte, so wie alle philosophischen Denker anderer Völker bis auf den heutigen Tag[1]),

1) *Se per fenomeno* (bemerkt hierüber noch ein scharfsinniger italienischer Denker der neuesten Zeit) *s'intende un*

haben, in welchem Maafse sie auch sonst Skeptiker sein mochten, die absolute Wahrheit unserer Selbstauffassung nicht in Zweifel gezogen. Also nur mit Kant und Fichte haben wir es zu thun. Bei dem Ersteren ruht sein Skepticismus, oder vielmehr seine (dogmatische) Ableugnung jener Wahrheit, auf seiner Lehre vom inneren Sinne. Er stützt sich hier, indem er behauptet, die Zeit werde durch den inneren Sinn als eine dem wahrgenommenen Sein fremdartige Form hinzugebracht, (eben so wie bei seiner Lehre vom Raume, als der reinen Anschauungsform des äufseren Sinnes, und von den Kategorien, als reinen Verstandesformen) auf den Satz, dafs die Erfahrung nicht Nothwendigkeit und nicht strenge (sondern nur komparative) Allgemeinheit der Erkenntnifs geben könne, dafs also, was allgemein und nothwendig sei in unserer Erkenntnifs, eben deshalb schlechterdings *a priori* der Erfahrung sein, oder aus dem menschlichen Geiste selber stammen müsse. Aber schon Dies können wir in keiner Art zugeben. Denn warum soll nicht auch das Wahrgenommene, oder der äufsere Faktor der Erfahrung, gewisse Bestimmungen allgemein und nothwendig enthalten können: so dafs sich also auch diese allgemein und nothwendig in der menschlichen Erkenntnifs vorfinden müfsten? — Ja, es giebt

oggetto, di cui noi non abbiamo che una cognizione imperfetta, ammetto ben volontieri, che l'Jo e un fenomeno, e che i fatti della coscienza sono dei fenomeni. Ma se per fenomeno s'intende cio che non esiste che nelle nostre percezioni, allora dire che i fatti della coscienza sono fenomeni, si è stabilire lo scetticismo, e rovesciare qualunque base della conoscenza reale (Pasquale Galuppi *di Tropea, Elementi di filosofia*, T. IV., p. 346. f.)

sogar neben diesen Beiden noch ein Drittes: dafs nämlich gewisse Formen weder in dem äufseren Faktor unserer Erkenntnifs, noch in dem inneren, und dennoch allgemein und nothwendig bedingt wären: nämlich indem sie, obgleich in Keinem von Beiden auch nur präformirt, vermöge des Zusammenwirkens (vielleicht erst des sehr vielfachen Zusammenwirkens) Beider allgemein-nothwendig erzeugt würden. Auch in diesem Falle würden sie sich ja unstreitig eben so allgemein-nothwendig finden müssen, wie bei einem allgemein-nothwendigen Angeborensein[1]).

Kant's Grundfehler ist auch hier wieder, dafs er aus blofsen Begriffen spekulirt hat, statt zu beobachten. Der innere Sinn ist keineswegs ein angeborenes oder ursprüngliches Vermögen, und eben so wenig bringt er zur Wahrnehmung unseres inneren Seins eine besondere, diesem fremde Form hinzu. Untersuchen wir, wie wir unsere Seelenthätigkeiten vorstellen, so zeigt sich: dies geschieht lediglich durch das Hinzubringen der entsprechenden Begriffe. Damit wir z. B. ein Gefühl der grofsmüthigen Vergebung vorstellen, ist nichts weiter nöthig, als dafs zu diesem Gefühle, wie es in uns ist, die Begriffe des „Gefühls", und der „Grofsmuth", und der „Vergebung" hinzukommen. Vermöge dieses Hinzukommens nämlich wird es in Beziehung auf diese Eigenthümlichkeiten klarer und bestimmter für unser Bewufstsein ausgebildet und fixirt; und eben hiedurch wird für das bisher blofs in uns existirende

1) Man vergleiche hierüber meine „Psychologische Skizzen", Band II., S. 345. ff. und meine „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 86. ff.

Gefühl das Verhältniſs des Vorgestelltwerdens herbeigeführt. So lange uns diese Begriffe fehlen, so lange haben wir keinen inneren Sinn. Dies macht sich durchgehends im Einzelnen geltend. Gesetzt z. B., eine gewisse gehässige Gemüthsbewegung sei noch so oft in jemand erzeugt worden, aber er hat den Begriff von derselben nicht, oder er bringt diesen nie hinzu, während diese Gemüthsbewegung in ihm vorgeht: so wird er sich ihrer nicht bewuſst, oder es kommt nicht zu ihrer Vorstellung. Eben so aber macht sich dieses Verhältniſs auch im Ganzen geltend. So lange das Kind noch gar keine Begriffe von psychischen Entwickelungen gebildet hat, so lange hat es auch noch keinen inneren Sinn: dieser existirt noch gar nicht in ihm. Erst mit dem ersten Begriffe dieser Art entsteht der innere Sinn; die davon zurückbleibende Spur begründet ihn zuerst als Vermögen; und in dem Maaſse, wie sich eine gröſsere Anzahl solcher Begriffe ausbildet, und klarer, und bestimmter, und feiner ausprägt: in eben dem Maaſse gewinnt auch der innere Sinn an Umfang und an Vollkommenheit[1]).

Bestimmen wir nun dieses Verhältniſs näher in Bezug auf das vorliegende Problem, so ist es augenscheinlich: bei den Wahrnehmungen unseres Selbstbewuſstseins ist das Sein nicht nur erreichbar durch das Vorstellen, sondern bei'm Vorstellen fallen beide

1) Dabei sind diese Begriffe eben so wenig als durch ein besonderes angeborenes Vermögen (den Verstand) gebildet anzunehmen; sondern sie bilden sich aus den entsprechenden psychischen Entwickelungen selbst heraus: rein vermöge der Anziehungs- und Ausgleichungsverhältnisse derselben. Man vergleiche hierüber meine „Psychologischen Skizzen", Band II., S. 158—166.

unmittelbar zu Einem Akte zusammen. Das Vorstellen kommt lediglich durch das Sein zu Stande: indem dieses als Grundlage in jenes eingeht; und nachdem das Vorstellen zu Stande gekommen ist, haben wir gewissermaafsen nicht zwei, sondern Eines, welches Vorstellen ist, aber zugleich auch das Vorgestellte oder das Sein in sich trägt. In der Wahrnehmung jenes Gefühles existirt jenes Gefühl fort; und nur dadurch, dafs es in ihr fortexistirt, kann das Gefühl darin vorgestellt werden.

Dabei ist es überdies augenscheinlich, dafs die Form des Zeitlichen keineswegs erst durch den inneren Sinn, oder durch die appercipirenden Begriffe, in die Wahrnehmung hineinkommt. Im Gegentheil: diese Begriffe enthalten nichts vom Zeitlichen, indem ja für ihre Bildung alles ausgeschieden werden mufste, was dem in ihnen gedachten Allgemeinen fremdartig war. Das Zeitverhältnifs also gehört vielmehr dem wahrgenommenen Sein an: liegt auf der Seite des Vorgestellten, und ist durch dieses hineingebracht.

Von Fichte ist zu der angegebenen Kantischen Argumentation kein neuer Grund hinzugebracht worden. Er beruft sich ohne Weiteres darauf, dafs Kant alles Sein als für uns unerreichbar erwiesen habe. Ist dasselbe in keiner Art für uns erreichbar (sagt er), so können wir auch das nicht einmal mit Gewifsheit wissen, ob uns überhaupt ein solches, oder ein Ding an sich, gegenübersteht: denn auch um dies zu wissen (und bliebe es uns immerhin ein durchaus unbekanntes x), müfsten wir doch aus uns hinaus zu dem Dinge hinkommen können. So lange wir also dies nicht vermögen, so lange sind wir auch nicht berechtigt, selbst nur einmal Das zu behaupten, dafs ein solches überhaupt existire. Dieses skeptische

Argument aber wird dann von Fichte ohne Weiteres dogmatisch gewandt: das Eingehen eines objektiven Elementes in unsere Erkenntnifs ganz allgemein und entschieden geleugnet, und Alles, auch was für das gewöhnliche Bewufstsein noch so sehr auf Objektivität oder Realität aufser uns Anspruch macht, für ein Erzeugnifs der unendlichen Thätigkeit unseres Ich erklärt.

Aber diese Vertauschung der Skepsis mit der negativen Behauptung beruht auf einem blofsen Machtspruche, auf einem durchaus unberechtigten *sic placet*. Gesetzt auch, die Kantische Behauptung, dafs wir in keiner Art, vermöge des Selbstbewufstseins eben so wenig, wie vermöge der äufseren Auffassung, das Sein zu erreichen im Stande seien, wäre vollkommen wahr: so würde doch in Folge hievon die Realität des Vorgestellten nur problematisch werden, aber nicht geradezu abgeleugnet werden können. Um so weniger, da dieselbe das allgemeinmenschliche Bewufstsein für sich hat, welches (wie wir oben auseinandergesetzt haben) selbst gegen anscheinend sicher begründete Folgerungen in die Schranken zu treten stark genug ist.

Nicht nur dies aber, sondern jene Kantische Behauptung der Unerreichbarkeit des Seins hat sich als falsch erwiesen. Wir können allerdings zum Sein hingelangen mit unserem Vorstellen; oder vielmehr, es bedarf dazu gar keiner besonderen Bemühung, sondern in den Wahrnehmungen unseres Selbstbewufstseins ist das Sein unmittelbar als Bestandtheil des Vorstellens gegeben. Indem wir unsere Wahrnehmungsvermögen (die entsprechenden Begriffe) darauf richten: so weicht das Sein nicht vor denselben zurück, sondern es verbindet sich mit ih-

nen zur Wahrnehmung; diese kommt nur zu Stande, indem das Sein selber darin eingeht. Nicht allein aber, dafs in dieser Art durch das Selbstbewufstsein das Sein erreicht und festgehalten wird: wir haben auch in den Wahrnehmungen desselben Vorstellungen von absoluter Wahrheit. Dieselben sind allerdings *noch* verschieden von dem wahrgenommenen *Sein: denn* damit sie zu Stande kommen, müssen die entsprechenden Begriffe appercipirend hinzutreten. Aber indem diese hinzutreten, erhält sich das wahrgenommene Sein; und erhält es sich vollständig; und auf der anderen Seite kommt durch die Wahrnehmung (durch die appercipirenden Begriffe) in keiner Art etwas Fremdartiges hinein: so dafs wir also in negativer, wie in positiver Beziehung, eine durchaus wahre Vorstellung haben. Nur unter der Bedingung können ja die Begriffe von gewissen psychischen Entwickelungen für diese zum inneren Sinne werden, dafs sie denselben entsprechen, d. h. dafs *in ihnen nichts Anderes gedacht werde, als was in jenen enthalten ist; und so haben wir denn in dem* ganzen Akte der Wahrnehmung keinen Vorstellungsinhalt, als welcher auch schon in dem vorgestellten Sein gegeben ist: nur vervielfacht für das Bewufstsein, und also verstärkt und zu gröfserer Stätigkeit ausgebildet. Wir stellen uns selber vor, wie wir an und für uns selber sind, nicht blofs, wie wir uns erscheinen[1]).

1) Es versteht sich von selbst, dafs hier fürerst nur von den bewufsten psychischen Entwickelungen die Rede ist. Aber diese gehören doch unstreitig auch zu unserem Sein. Das Verhältnifs des Vorstellens zum inneren (unbewufsten) Seelensein werden wir im zweiten Haupttheile zu bestimmen Gelegenheit haben.

Dritter Abschnitt.

Wie kommen wir dazu, auch den äufseren Wahrnehmungen ein Sein unterzulegen?

Wir haben im vorigen Abschnitte den durch Kant und Fichte ausgebildeten ganzen oder vollen Idealismus widerlegt. Es wäre nicht möglich (sagen wir), dafs wir auch nur den Begriff des Seins hätten, wenn nicht das Sein auf irgend einem Punkte für uns erreichbar, oder in einer Anschauung gegeben wäre. Diesen Punkt haben wir nachgewiesen. Wir selber (zeigte sich uns) sind ja auch ein Sein; für die Vorstellung von diesem Sein also brauchen wir nicht aus uns hinaus-, und in ein anderes Sein hinüberzugehn. Vielmehr kommt hier das Sein zur Vorstellung herüber, geht in die Vorstellung ein, findet sich in ihr fortwährend als Bestandtheil oder als Grundlage. Vermöge dessen also gewinnen wir die Anschauung des Seins, und aus der Anschauung (oder vielmehr aus vielen Anschauungen dieser Art) den Begriff. Aber hiemit ist nun auch der Anfoderung genügt, welche aus der Thatsache hervorging, dafs wir diesen Begriff in uns finden; und auf der andern Seite ist es augenscheinlich: das nachgewiesene Verhältnifs ist das einzige, in welchem überhaupt das Sein uns unmittelbar gegeben sein, und von dem Vorstellen ergriffen

werden kann. Bei allen anderen Vorstellungen haben wir es mit einem fremden Sein zu thun, in welches wir eben so wenig hineinzukommen vermögen, wie wir aus uns hinauszukommen, oder uns unserer selber zu entschlagen im Stande sind. Hier also treten die Schwierigkeiten der realistischen Annahme mit ihrem vollen Gewichte ein. Wie kommen wir dazu, ein Sein aufser uns anzunehmen, oder von den Modifikationen unseres Seins einen grofsen Theil, indem wir von „Wahrnehmungen" oder „Empfindungen" sprechen, aufserdem noch auf ein anderes Sein zu beziehn?

Auch diese Beziehung ist unstreitig als Thatsache für unser Selbstbewufstsein gegeben. Aber wie sollen wir dieselbe erklären? — Unstreitig auch sie nicht durch eine spekulative Theorie, oder aus allgemeinen Begriffen, sondern im strengsten Anschliefsen an die innere Erfahrung. Nur so können wir ja sicher sein, dafs wir in unserer Erklärung nicht ein blofses Hirngespinnst, sondern diejenige Begründung unserer Überzeugung vom Aufsensein angeben, welche in allen Menschen wirklich gegeben ist.

Der Idealismus hat vollkommen Recht, dafs uns die Wahrnehmungen der Aufsenwelt zunächst nur als unsere Vorstellungen gegeben sind, und dafs wir, was wir auch diesen gegenüberstellen mögen, darin immer wieder nur unsere Vorstellungen haben. Jede Berufung auf eine unmittelbarere Erfassung des Aufsenseins ist, und kann nichts Anderes sein, als eine Erschleichung. Hat man sich darauf berufen, dafs doch den Vorstellungen ein Vorgestelltes entsprechen müsse: so ist dies ebenfalls eine Erschleichung: denn wir sind ja zu einem Vor-

stellen noch eben so wenig hingelangt, wie zu einem Sein. Das Vorstellen setzt allerdings, seinem Begriffe nach, aufser dem Vorstellenden, ein Vorgestelltes voraus, auf welches es sich bezieht. Aber die Vorstellungen und Wahrnehmungen von der Aufsenwelt sind uns ja eben zunächst lediglich als Entwickelungen (Zustände, Thätigkeiten) unseres Seins gegeben; und die Frage ist eben die, was uns veranlasse und berechtige, sie hierüber hinaus noch als Vorstellungen (und Wahrnehmungen) oder in Beziehung auf ein anderes Sein zu betrachten[1]).

Hiefür mufs uns eine anderweitige Offenbarung vom Aufsensein gegeben sein. Wie aber dies, da wir doch, wie bemerkt, in keiner Art zu demselben hinaus können? — Es ist unstreitig: diese Offenbarung kann uns nur innerlich gegeben sein, und zwar (wie wir sogleich hinzusetzen können) nicht etwa als ein Angeborenes[2]) (denn dem menschlichen Geiste ist ja keine einzige Vortellung, und noch weniger ein Satz, oder gar eine so unendliche Menge von Sätzen, wie hiezu erforderlich wären, angeboren), sondern als ein Gewordenes.

Aber eine rein innerliche Offenbarung für das äufsere Sein? — Wie könnten wir in eine solche Vertrauen setzen? Ja, was noch mehr ist, diese Anfoderung scheint geradezu einen Widerspruch, etwas Unmögliches zu enthalten. Man versetze sich in Gedanken auf den ursprünglichen, durchaus subjektiv beschränkten Standpunkt des menschlichen Geistes. Wie kann ihm, rein innerlich, auch nur eine Ahnung von einem Sein aufser ihm kommen?

1) Vgl. hiezu oben S. 3. f. und 64. f.
2) Bekanntlich die Ansicht der Schottischen Schule.

In der That wäre dies auch durchaus unmöglich, und unsere Wahrnehmungen und Empfindungen von der Aufsenwelt würden rein subjektiv bleiben, wenn die beiden Klassen von Wahrnehmungen, welche wir haben, die sinnlichen und die von uns selbst (oder von dem Sein), ganz ohne Verbindung mit einander gegeben wären. Wir würden dann allerdings bei den Entwickelungen, welche wir Wahrnehmungen und Empfindungen von der Aufsenwelt nennen, ein anderes Gefühl haben, als bei unseren übrigen Entwickelungen, es würde uns anders dabei zu Muthe sein; aber ohne dafs wir dies bestimmter zu deuten wüfsten; und so würden sie dessenungeachtet nicht zu Wahrnehmungen oder Vorstellungen für uns werden.

Aber so ist es nicht: es giebt Ein Sein, von welchem wir beiderlei Wahrnehmungen zugleich haben. Dies ist unser eigenes Sein. Wir nehmen uns einmal unmittelbar wahr durch das Selbstbewufstsein (wodurch uns eben ursprünglich der Begriff des Seins entsteht, und allein entstehen kann), und wir nehmen uns aufserdem wahr sinnlich: unsere Gestalt, die Töne unserer Stimme etc., mit einem Worte, was wir unseren Leib nennen; und diese beiderlei Wahrnehmungen (oder Empfindungen) associiren sich vom ersten Lebensaugenblicke an, und wachsen im Verfolge des Lebens immer inniger zusammen.

Man präge sich, ehe wir weiter gehn, dieses Verhältnifs noch bestimmter aus. Die Empfindungen und Wahrnehmungen unseres Leibes haben ursprünglich und an sich durchaus keine besondere Prädisposition zu den An-sich-wahrnehmungen von uns, oder zu den Empfindungen und Wahrnehmungen unseres Selbst-

bewufstseins. Sie geben uns Gestalten, Töne etc., wie alle übrigen; und wir könnten an sich uns eben so wohl denken, dafs wir so aussähen, wie ein Baum, solche Töne von uns ausgehen liefsen, wie ein Fortepiano etc., als mit der Gestalt, und den Tönen, welche uns wirklich zukommen [1]). Wie also kommen wir nun dazu, diese letzteren zu uns zu rechnen, oder als Leib auf uns zu beziehen, und jene ersteren nicht? — Rein dadurch, dafs die uns fremdartigen bald gegeben sind, und bald nicht gegeben, und dafs sie ohne weiteres Verhältnifs zu unseren Zuständen wechseln: während dagegen die Empfindungen und Wahrnehmungen, die wir zu uns rechnen, uns stets gegenwärtig sind, und sich parallel mit Demjenigen, was uns unser Selbstbewufstsein darstellt, verändern. Ursprünglich und an sich hat das Verknüpfungsverhältnifs zwischen der Gestalt unserer Hand, dem Tone unserer Stimme etc. und unseren inneren Zuständen nicht das Mindeste voraus vor dem Verknüpfungsverhältnisse, welches zwischen diesen und der Gestalt, dem Geräusche etc. eines Wasserfalls eintritt, die wir in einem einzelnen Falle

1) Thomas Reid erzählt, dafs er einst Nachts, von einem schreckhaften Traume erwacht, ein Klopfen gehört habe. Er stand auf, indem er glaubte, dafs jemand an die Thür klopfe; und erst nachdem sich das Hören und das Aufstehen in dieser Art mehrmals wiederholt, kam er auf den Gedanken, dafs es auch wohl das Klopfen seines eigenen Herzens sein könne, welches diesen Ton hervorbrächte: eine Vermuthung, die sich dann bei genauerer Beobachtung vollkommen bestätigte. Wie hier mit dem Tone, so verhält es sich auch mit unserer eigenen Gestalt: sie liegt uns an und für sich in keiner Art näher, als jede andere Gestalt, oder als jedem anderen Dinge.

Falle zufällig damit zugleich wahrnehmen und empfinden. Aber diese letztere Verbindung löset sich wieder auf, oder wächst wenigstens nicht zu einem höheren Grade von Stärke an, während dagegen jene, durch tausend- und zehntausend-fache Wiederholung zu dem höchsten Grade der Stärke anwächst; und nur dadurch treten, sehr allmälich, die Wahrnehmungen und Empfindungen unseres Leibes aus der Gesammtheit der übrigen als ein Specifisches hervor. Sie werden dazu lediglich vermöge der, durch das unendlich oft wiederholte Zusammen vermittelten innigen Association.

Aber hiebei bleibt es nicht. Wie alle übrigen Associationen, so macht sich auch diese, sobald sie einmal gebildet ist, über das ursprüngliche Bildungsverhältnifs hinaus geltend. Das Kind erzeugt andere sinnliche Wahrnehmungen und Empfindungen, welche denen von seinem Leibe überaus ähnlich sind: die Wahrnehmungen und Empfindungen von der Gestalt, der Stimme etc. seiner Mutter, seines Vaters, der übrigen Menschen, welche es umgeben. Was wird geschehn? — Die in jenem Verhältnisse gestiftete Association wird sich auch für diese wirksam erweisen, d. h. es werden sich auch bei diesen Wahrnehmungen und Empfindungen die Empfindungen des Selbstbewufstseins, oder des einzigen unmittelbar aufgefafsten Seins (die An-sich-empfindungen) unterlegen. Indem das Kind die Stimme der Mutter hört, ihre Brust, oder ihre Hand, oder ihr Gesicht etc. sieht oder fühlt, werden zugleich jene mehr innerlichen Empfindungen (die Empfindungen des Selbstbewufstseins) angeregt, welche bei seiner Selbstauffassung mit jenen associirt worden sind. Dies mufs geschehen, da ja die Associations-

gesetze, und die darauf gegründeten Erweckungsgesetze nicht etwa erst später in die Seele hineinkommen, sondern sich vom ersten Lebensaugenblicke an im Allgemeinen ganz in derselben Art wirksam erweisen, wie in der ausgebildeten Seele. Diese Unterlegung ist übrigens anfangs eine instinktartige, unbewufste: wird rein durch jene Verknüpfung vermittelt, ist, wie diese, anfangs durch und durch unsicher und schwach, aber wächst mit ihr stätig, sowohl was die Sicherheit der Verknüpfung und Erweckung, als was die Stärke der einzelnen Empfindungen und Anschauungen betrifft.

Wie weit wird sich nun diese Unterlegung erstrecken? — Wir antworten: anfangs nur auf das Ähnlichste, nach und nach aber auf die ganze Welt. Von den sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen von der uns ähnlichsten Menschen an, durch die von den uns unähnlicheren hindurch, bis zu denen von den (vollkommneren und unvollkommneren) Thieren und von den Pflanzen und der anorganischen Welt hinab, findet sich eine stätige Abstufung der Gleichheit und Verschiedenheit, ohne dafs uns an irgend einem Punkte eine scharfe Begränzung gegeben wäre. Hiezu kommt, dafs ja die Empfindungen und Wahrnehmungen des Kindes weit weniger bestimmt und vollständig ausgeprägt sind, als die des ausgebildeten Menschen, dafs es also der Verschiedenheiten, welche uns als bedeutend erscheinen und geläufig sind, zum Theil gar nicht inne werden wird. Das Allgemeinste des Eindruckes: die lebhafte Farbe, die Bewegung, der Ton, genügen ihm für die Gleichheit. Die bezeichnete Association also wird allmälich von einer Stufe dieser Abstufung zur anderen fortgepflanzt werden, und endlich alle bis zur untersten (der

Bewegung und dem Rauschen des Eichbaumes, des Segels bei einem Sturme etc.) durchmachen. Alle diese sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen werden auf ein Sein *bezogen*: nicht blofs als subjektive Zustände, als Modifikationen unseres Seins, sondern als *zugleich eine* objektive Beziehung, eine Beziehung *auf ein* anderes Sein enthaltend betrachtet.

Allerdings kann es auf den ersten Anblick als *sehr* paradox erscheinen, dafs die Grundannahme des Seins *für* die Wahrnehmung eines Eichbaums, eines *Baches*, eines Felsens etc. eine Anwendung (um mich dieses Ausdrucks zu bedienen) sein soll von den Wahrnehmungen unseres Selbstbewufstseins. Aber es lassen sich zwei Instanzen dafür angeben, welche, ungeachtet *dieses Anscheins* von Sonderbarkeit, das angegebene Verhältnifs über allen Zweifel erheben.

Zuerst nämlich, ist uns ja überhaupt kein anderes Sein gegeben, als unser eigenes; wir können also auch die Anschauung und den Begriff des Seins überhaupt von *nichts Anderem* hernehmen; und wo wir demnach sonst noch *ein* Sein annehmen, und wäre es auch noch so sehr vermittelt: da mufs diese Annahme, den Grundelementen nach, von der Selbstauffassung stammen. Wir haben dafür nirgend einen anderen Quell, aus welchem wir schöpfen könnten.

Hiezu kommt aber zweitens, dafs ja auch in dem noch ungebildeten Vorstellen (der Völker, wie der einzelnen Menschen) dieser Ursprung so durchgehends und so augenscheinlich vorliegt, dafs darüber kein Zweifel sein kann. In der indischen, der griechischen etc. Mythologie lebt der Baum, der Bach, der Fels etc. ein menschliches Seelenleben; und eben so bei Ossian, oder wo wir sonst das Vor-

stellen der Menschheit in seiner mehr elementarischen Ausbildung beobachten können. Und ist es nicht bei unseren Kindern eben so? Nicht nur der Hund, das Pferd und die Rose, sondern auch die Puppen, die bleiernen Soldaten, die hölzernen Thiere haben für sie ein Sein, das noch fast durchaus mit demjenigen übereinkommt, welches sie aus ihrem Selbstbewufstsein kennen gelernt haben. Sie stellen dieselben als sehend, und denkend, und fühlend, und wollend etc. vor; und es vergehen Jahre (bei den Völkern, da sie nicht durch schon ausgebildete Vorstellungskreise gefördert werden, Jahrhunderte) bis ihnen aus jener ursprünglichen Ungeschiedenheit heraus die Verschiedenheiten des geistigen und des ungeistigen, des thierischen oder des pflanzlichen, des organischen und des anorganischen etc. Seins mit Bestimmtheit und Schärfe auseinandertreten [1]). Brauchen wir noch einen stärkeren Beweis, dafs wir die Auffassungen des

1) So auch in jedem Falle, wo die Ausbildung des Vorstellens durch besondere Zufälle zurückgehalten worden ist. Der bekannte Kaspar Hauser wunderte sich über nichts mehr, als dafs die an den Häusern in Nürnberg gemalten oder ausgehauenen Pferde, Einhörner, Straufse etc. immer an einer Stelle blieben und nicht davon liefen. Gegen eine Statue in dem Hausgarten äufserte er seinen Unwillen, dafs sie so schmutzig aussehe, und sich nicht wasche. Ein Blatt Papier, das der Wind herabwehte, war vom Tisch hinweggelaufen. Einem Knaben, der mit einem Stocke auf den Stamm eines Baumes schlug, äufserte er seinen Unwillen, dafs er dem Baume so wehe thue. Die Kugeln einer Kegelbahn liefen, nach seinen Äufserungen zu schliefsen, freiwillig, und thaten anderen Kugeln wehe: weshalb er ihnen denn Unterricht ertheilen wollte, wie sie es machen sollten, übereinander wegzuspringen, und sich bitter beschwerte, dafs sie zu eigensinnig seien, seine Unterweisung anzunehmen etc. (vgl. Feuerbach's interessante Schrift: Kaspar Hauser, Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen, S. 95. ff.)

Seins durch unser Selbstbewufstsein als die gemeinsame und einzige Grundwurzel für alle sonstigen Annahmen eines Seins zu betrachten haben?

Es leuchtet *überdies* ein, dafs diese Deduktion, eben so wie *den* vorliegenden Erfahrungen, so auch denjenigen *Anfoderungen* vollständig entspricht, welche sich *aus der* allgemeinen philosophischen Betrachtung für *eine* solche Deduktion ergaben[1]). Das untergelegte Sein ist in keiner Art von einer sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung abgeleitet (was sich uns als durchaus unthunlich zeigte), sondern aus einer ganz davon verschiedenen Quelle: es ist uns rein innerlich offenbart, und zwar nicht durch eine angeborene, sondern eine erst in der Entwikkelung der *Seele uns* gewordene Offenbarung; und dessenungeachtet giebt uns diese Offenbarung entschieden *ein* äufseres Sein. Auf der Grundlage der Verbindung, welche wir in unserem eigenen Sein zwischen dem uns Inneren und Äufseren erkannt haben, legen wir auch allen übrigen äufseren Wahrnehmungen ein (für ihre Gegenstände) Inneres unter, welches dann für uns ein Äufserliches oder Objektives ist, obgleich es nach dem Grundschema unseres eigenen Inneren, und auf die Autorität jener rein in uns selbst oder subjektiv aufgefafsten Verbindung angenommen worden ist. Was also für den ersten Anblick widersprechend schien, hat sich als sehr wohl vereinbar erwiesen; und die Begründung ergiebt sich dabei, sobald wir nur einmal über den Schein des Paradoxen (oder über das Ungewohnte derselben) hinaus sind, als eine überaus natürliche und einfache.

Hierüber müssen wir noch einige Worte hinzu-

1) Vgl. oben S. 3. f., 64. f. und 78.

fügen. Man könnte nämlich, und allerdings mit einer gewissen Scheinbarkeit einwenden, diese Begründung der Annahme eines Aufsenseins habe denselben Fehler, wie alle früheren: dafs sie zu hochliegend, zu künstlich sei. Du führst, könnte man sagen, diese Annahme auf einen Schlufs zurück: auf den Schlufs, dafs, weil den sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen von unserem eigenen Körper ein Sein verbunden sei, auch den Wahrnehmungen und Empfindungen von allen anderen (ähnlichen, und zuletzt unähnlichen) Körpern ein Sein verbunden sein, oder zum Grunde liegen müsse. Aber dieser Schlufs ist ein zusammengesetzter und mifslicher, und doch findet sich diese Annahme bei dem ungebildetsten Menschen gerade eben so, wie bei dem gebildetsten; ja das Kind in seinen ersten Lebenswochen und Lebenstagen, wo doch noch an Schliefsen nicht zu denken ist, hat sie eben so; und selbst der Hund, so weit er überzeugt sein kann, ist unstreitig von der Existenz seines Herrn, wenn ihm derselbe einen Leckerbissen oder drohend den Stock zeigt, mit der vollsten Gewifsheit überzeugt, obgleich er doch, seiner innersten Natur nach, alles eigentlichen Schliefsens unfähig ist.

Wir antworten: gerade Das ist einer der gröfsten Vorzüge dieser Theorie vor allen übrigen, dafs sie durch diese Einwendung nicht im Mindesten getroffen wird. Allerdings kann die gefoderte Begründung in dem bezeichneten, oder in einem ähnlichen Schlusse dargestellt werden. Aber diese Darstellungsform ist ihr in keiner Art wesentlich. Es kommt dafür, wie wir gesehn haben, lediglich auf die bezeichnete Association zwischen der unmittelbaren Auffassung des Seins und der sinnlichen Erre-

gung an; für diese aber ist es ganz gleichgültig, ob sie gedacht, oder nur empfunden werden; und sie können daher in einfachen sinnlichen Empfindungen bei Kindern, und selbst bei Thieren, eben so erzeugt und *vollzogen* werden, wie bei den ausgebildeten *Menschen* in Begriffen und Urtheilen. Ja, was noch *mehr*, der Schlufs, auf welchen es hier ankommt, ist *in der* That weiter nichts, als eine Ausbildung jener Associations- und Verknüpfungsverhältnisse durch das *Hinzutreten* von entsprechenden Begriffen; durch *dieses* aber kommt nichts Wesentliches, nichts Specifisch-Neues hinzu; so dafs wir demnach mit voller Wahrheit sagen können, der eigentlichen Grundlage oder dem wesentlichen Inhalte, den begründenden Motiven nach werde die Annahme der Aufsenwelt bei dem Kinde in den ersten Lebenstagen, ja bei dem Hunde ganz auf dieselbe Weise, wie bei dem klar-denkendsten Philosophen gebildet[1]).

In der Form des Schlusses betrachtet, stellt sich uns diese Begründung zunächst als ein Schlufs nach der *Analogie dar. Aber leidet* diese *Schlufs*weise schon immer an *einer* gewissen *Unsicherheit*: so findet sich dieselbe hier in sehr verstärktem Grade. Lediglich bei uns selber haben wir ja die Verbindung der sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen mit einem Sein beobachtet, und wir schliefsen also von Einem Falle auf millionen, und mehr als millionen: während doch diese Schlufsweise nur dann ein einigermaafsen günstiges Verhältnifs darbietet, wenn wir umgekehrt von einer gröfseren Anzahl auf eine

1) Man vergleiche über diese Gleichsetzung des Schlusses mit der Association in dunklen Empfindungen meine „Psychologischen Skizzen" Band II., S. 278. ff.

geringere schliefsen[1]). Gleichwohl wohnt uns, nach dem Zeugnisse der Erfahrung, eine Gewifsheit in Bezug darauf bei, welche kaum von einer anderen übertroffen werden möchte: denn jeder Bauer würde den idealistischen Philosophen auslachen, wenn dieser ihm beweisen wollte, die Annahme einer Welt aufser ihm sei eine blofse Einbildung; ja der idealistische Philosoph würde selber dabei lachen. Woher nun also auf so schwacher Grundlage diese unerschütterlich starke Gewifsheit? — Unstreitig dadurch, dafs dieser Grundlage ein anderes Verhältnifs aufgebildet wird. An das in dieser Art Untergelegte nämlich schliefsen sich gewisse Folgerungen oder Erwartungen an; diese halten wir mit den Erfahrungen zusammen; und indem wir hiebei immer neue und immer neue Bestätigungen erhalten, wächst allmälich die ursprünglich schwache Unterlegung zu einer sehr starken an. Dies geschieht ebenfalls schon instinktartig in halbbewufsten Empfindungen bei'm Kinde, und selbst bei den Thieren. Indem das Kind die Mutter sieht, reproduciren sich die Vorstellungen von der Nahrung, welche dieselbe ihm dargereicht hat, und dem wohlwollenden Lächeln dabei, und dem angenehmen Gesange, und der Bereitwilligkeit, sonst noch seinen Bedürfnissen abzuhelfen etc.; und diese hinzugebrachten Erwartungen werden durch die wirklich eintretenden Erfahrungen bestätigt. Wir haben also das Verhältnifs, welches wir in der Schlufsform „Hypothese" nennen; aber ebenfalls schon in halbbewufsten Empfindungen: ohne dafs die Ausbildung durch Begriffe und Urtheile hinzugekommen wäre, und (dem Wesentlichen nach) hinzuzukommen brauchte. Nun aber giebt es recht

1) Vgl. mein „Lehrbuch der Logik", S. 142.

eigentlich keinen Augenblick unseres wachen Lebens, in welchem nicht neue Bestätigungen dieser Art gewonnen würden. Und (was wohl zu merken ist) diese Bestätigungen sind gleichwohl nicht von der Art, dafs sie durch Vorspiegelungen der Einbildungskraft entstanden gedacht werden könnten. Es geschieht wohl, was wir in diesem Verhältnisse erwartet haben; aber es geschieht doch nicht ganz dasselbe. Unser Freund sagt, thut etc. bei einer gewissen Mittheilung allerdings dasjenige, was sich aus der Hypothese, dafs seiner Gestalt ein dem unsrigen ähnliches geistiges Wesen zum Grunde liege, ergeben haben würde; aber er sagt und thut es doch nicht genau so, wie wir geglaubt hatten. Die Rose wächst, und blüht etc., aber doch in diesem oder jenem einzelnen Punkte anders, als es sich unsere Phantasie im Voraus veranschaulicht hatte etc.: wobei es denn einleuchtend ist, dafs, im Verhältnifs zum vorliegenden Probleme, die nicht volle Bestätigung ein gröfseres Gewicht haben mufs, als die volle. Und so begreift es sich denn leicht, wie durch die unendlich vielen Bestätigungen, welche uns in dieser Art täglich und stündlich werden, jener schwache Keim eines sehr ungünstig gestellten Schlusses nach der Analogie allmälich zu einem Baume anwachsen kann, welcher allen Stürmen des Skepticismus siegreich trotzt.

Dabei ergiebt sich endlich, wenn wir noch einmal unsere ganze Argumentation überblicken, dafs diese Annahme eines Aufsenseins, wenn sie gleich auf etwas über alle Erfahrung Hinausliegendes geht, doch in der That in dreifacher Beziehung auf Erfahrung begründet ist:

1. Wenn wir unser gesammtes Vorstellen, wie es in der Erfahrung vorliegt, durchmustern, so findet

sich durchaus kein anderes, welches das Sein erfaſste, als das unseres Selbstbewuſstseins. Also auch nur von diesem aus kann uns überhaupt die Annahme eines Seins entstehen, nur aus diesem Vorstellungsmateriale gebildet werden [1]).

2. Eben dahin weisen auch die Erfahrungen, welche in den Vorstellungsweisen aller ungebildeten Völker vorliegen, und die wir, in anderer Art, bei jedem Kinde wiederholt sehen können [2]).

3. Dazu kommen dann noch die, eben auseinandergesetzten, immer neuen Bestätigungen unserer Erwartungen durch die Erfahrungen jedes Augenblickes.

1) Vgl. oben S. 83. und 76. ff.
2) Vgl. S. 83. f.

Vierter Abschnitt.

Unsere Vorstellungen von der Aufsenwelt stimmen nicht mit dem Sein-an-sich überein.

Gegen den gewöhnlichen groben Realismus.

Wir haben uns im Vorigen zwar dem überspannten Idealismus Kant's und Fichte's entgegengestellt, aber dem gemäfsigten Idealismus der früheren philosophischen Denker Recht gegeben. Nur von uns selber haben wir eine unmittelbare, ohne fremdartige Einmischung erfolgende, und somit metaphysisch-wahre Auffassung; die sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen von der Aufsenwelt aber (zu welcher auch unser Leib gehört) sind uns zunächst nur als Zustände, Modifikationen, Thätigkeiten unserer Seele gegeben. Eine Bedeutung hierüber hinaus erhalten sie lediglich dadurch, dafs sich die bei der Auffassung von uns selbst gestiftete Association zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen und den Wahrnehmungen des An-sich über ihr ursprüngliches Bildungsverhältnifs hinaus für alle übrigen sinnlichen Wahrnehmungen geltend macht, und in Folge dessen auch allen diesen ein An-sich, oder ein Sein aufser uns, untergelegt wird. Aber da dieses An-sich ursprünglich von einem mehr oder weniger davon verschiedenen Sein (von dem

menschlichen) entlehnt ist: so können wir damit bei allem nicht-menschlichen Sein keinen Anspruch auf eine metaphysisch-wahre Erkenntnifs, oder auf eine solche machen, welche mit dem erkannten Sein übereinstimmte. Wie mit Dem, was diese Unterlegung veranlafst hat (den sinnlichen Wahrnehmungen), so bleiben wir auch mit dem Untergelegten in einer, mehr oder weniger grofsen Ferne von dem wahren Sein der Dinge. Eine An-sich-Erkenntnifs (eine Erkenntnifs des Dinges, wie es an und für sich selber ist) vermögen wir nur von Dem zu bilden, was wir selber sind: vom Seelensein; vom körperlichen Sein haben wir nur Wirkungserkenntnisse, d. h. Erkenntnisse vermöge der Empfindungen und Wahrnehmungen, welche die Dinge in unseren Sinnen wirken.

Inwiefern es die Dinge sind, welche diese Wahrnehmungen und Empfindungen in unseren Sinnen wirken, und ihrer individuellen Beschaffenheit gemäfs wirken: insofern sind auch diese Auffassungen unstreitig objektiv-wahr. Daher auch die gemäfsigte idealistische Ansicht, für welche wir uns erklärt haben, durchaus nicht in Widerstreit ist mit der gewöhnlichen realistischen, sobald wir nur dieser nicht mehr unterschieben, als sie eigentlich enthält. Für das Leben und die Praxis ist es ganz Dasselbe, ob wir sagen: „das Ding ist so" oder „das Ding macht diesen Eindruck auf uns". Wir haben ja doch von den Dingen nichts weiter, und können nichts weiter von ihnen haben, als ihre Eindrücke. Nur diese suchen wir, und durch diese werden wir vollkommen befriedigt. Für die Empfindungen und Wahrnehmungen des praktischen Lebens kommt es lediglich darauf an, dafs sie der allgemein-mensch-

lich-gleichen Norm oder den Verhältnissen gemäfs gebildet werden, welche durch die Natur der Dinge und unserer selbst bedingt sind. Dies begründet die empirische Wahrheit; und mit dieser sind wir zufrieden, ohne nach der metaphysischen auch nur zu fragen.

Diesem objektiven Elemente der sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen gegenüber zeigt sich aber eben so wesentlich ein subjektives: die Kraft oder das Vermögen, durch welches wir den sinnlichen Eindruck aufgenommen, angeeignet, verarbeitet haben. Sonst hätten wir ja darin nicht unsere Wahrnehmungen, unsere Geistesthätigkeiten. Das Wahrnehmen kann nicht durch ein blofses Hereinflattern der Eindrücke in uns oder nicht dadurch geschehn, dafs sie sich selber auf der leeren Tafel der Seele beschrieben, sondern wir müssen etwas dabei thun, müssen unsere Kraft hineinlegen in die Bildung desselben. Mit dieser aber geben wir auch zu dem Produkte etwas hinzu: eine Form, oder mit *welchem* anderen *bildlichen Ausdrucke* man es sonst benennen mag. Wir haben ein Produkt aus zwei Faktoren: einem objektiven und einem subjektiven, und welches eben deshalb nicht dem einen von ihnen für sich allein gleich gesetzt werden kann.

Locke unterscheidet, wie wir schon früher[1]) auseinandergesetzt, für die Aufsendinge zwei Klassen von Eigenschaften; und während er in Hinsicht der einen (der sogenannten zweiten oder abgeleiteten) mit dem so eben bezeichneten Ergebnisse übereinstimmt, dafs sie nämlich nur Wirkungen der

1) Vgl. oben S. 53. ff.

Dinge in uns seien, behauptet er von den anderen (den sogenannten ersten oder ursprünglichen, nämlich Ausdehnung, Dichtheit, Figur, Zahl und Beweglichkeit), dafs sie den Dingen an sich oder innerlich und wesentlich zukämen. Aber in dieser Art können wir keine Verschiedenheit zwischen beiden durchführen. Vielmehr sind uns ja diese sogenannten ersten Eigenschaften unmittelbar gerade in demselben Verhältnisse gegeben, wie die zweiten: nämlich gebildet auf der einen Seite aus Eindrücken, die uns von aufsen kommen, aber auch auf der anderen Seite aus von uns hinzugegebenen Kräften; und die Behauptung ihrer vollen Übereinstimmung mit dem Sein der Dinge, wie sie an sich sind, ist demnach nicht zu retten gegen die Angriffe, welche dagegen schon von den alten Skeptikern, und welche gegen Locke selber von Berkeley[1]) gemacht worden sind. Gerade so, wie uns dasselbe Wasser warm oder kalt erscheint, jenachdem wir die Finger vorher in ein heifses oder in ein eiskaltes getaucht haben, und wir es also, wenn wir unseren Empfindungen volle (metaphysische) Objektivität beimessen, zugleich für warm und für kalt erklären müssen: so müssen wir denselben Gegenstand (z. B. einen Kirchthurm) zugleich grofs und klein, zugleich viereckig und rund nennen, jenachdem wir ihn in der Nähe sehen oder in der Ferne, und in dieser oder in jener Ferne etc. Auch in der Ausdehnung und Figur also, und gleichmäfsig in den übrigen ersten Eigenschaften, haben wir neben dem Objektiven wesentlich ein Subjektives, oder ein Verhältnifs zu uns, oder (wie wir es schon vorher ausdruckten) sie sind ein

1) Man vergleiche das S. 56. f. hierüber Angeführte.

Produkt, welches wir nicht dem einen seiner Faktoren für sich allein gleich setzen dürfen.

Nun wohl (könnte man sagen), so zerlege man das Produkt in seine Faktoren. Dann wird man, mit Ausscheidung des Subjektiven, eine metaphysisch-wahre Erkenntniſs der Objekte gewinnen können. — Wenn sich diese Zerlegung nur ausführen lieſse! Unstreitig aber läſst sie sich nicht ausführen: wir können das Produkt nicht auflösen, nicht die beiden Bestandtheile für sich und rein darstellen.

Nicht den objektiven: denn hiefür müſsten wir uns unserer selbst entschlagen können: was ohne Zweifel unmöglich ist. Wir können ja doch durchaus nicht anders vorstellen oder denken, als mit unseren Kräften. Für die Lösung der bezeichneten Aufgabe müſsten diese aus der sinnlichen Wahrnehmung oder Empfindung herausgenommen werden, und dennoch ein Wahrnehmen oder Empfinden, und unser Wahrnehmen oder Empfinden übrig bleiben können. Das hieſse Nehmen, und dessenungeachtet Verlangen, daſs Dasjenige noch da sei, was man genommen hat, und doch auch wieder nicht da sei: denn es war ja die Aufgabe, daſs es (das Subjektive) gänzlich ausgeschieden werde; und so haben wir denn unmittelbar einen Widerspruch in der Aufgabe selbst.

Aber eben so wenig vermögen wir auch den subjektiven Faktor rein auszuscheiden. Denn erst durch die Einwirkungen der Objekte entwickelt sich ja unser Seelensein zu einem bewuſsten; die noch unangeregten Vorstellungs- (Wahrnehmungs-, Empfindungs-) Kräfte sind durchaus unbewuſst. Nun aber ist allem Vorstellen oder Denken das Bewuſstsein wesentlich; und wir haben also ebenfalls schon in der Aufgabe einen Widerspruch oder ein Unmögliches: indem wir

ein Unbewufstes bilden müfsten, und welches gleichwohl bewufst wäre[1]).

Hiezu kommt aufserdem noch, dafs wir ja nicht wissen, wie viel wir in unseren sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen von den Dingen erhalten, und in welchem Verhältnisse Dieses zu ihrem übrigen Sein steht. So könnten wir uns ja ein Wesen denken, welches keiner anderen Auffassung des menschlichen Seins fähig wäre, als durch die Ausdünstungen des menschlichen Körpers. Auch diese Auffassungen würden unstreitig eine gewisse objektive Wahrheit haben; aber welche! — In eben der Art könnte es sich ja auch den körperlichen Dingen gegenüber mit den menschlichen Wahrnehmungen und Empfindungen verhalten; und wenn wir bedenken, dafs für die Bewirkung Desjenigen, was wir „Farbenempfindungen" nennen, nur Das von den Dingen zu uns gelangt, was dieselben von dem weifsen Lichte nicht verschlucken, d. h. also, nicht haben wollen, und für die Bewirkung des Schalles nur gewisse Schwingungen der Luft etc.: so möchten wir kaum der Vermuthung entgehen können, dafs es sich wirklich nicht viel anders verhalte. Auch unsere Farbenwahrnehmungen sind unstreitig objektiv begründet, geben uns gewisse objektive Eigenschaften: denn

1) Durch diese Unmöglichkeit, das Subjektive für ein gesondertes Vorstellen rein auszuscheiden, geschieht der metaphysischen Wahrheit oder Reinheit der Selbsterkenntnifs kein Abbruch. Denn indem wir unsere Wahrnehmungen und Empfindungen als solche auffassen, gehören ja auch die aufgenommenen objektiven Elemente zu uns: sie sind durch ihre Aufnahme und Aneignung unser Sein geworden; während doch unstreitig nicht das Umgekehrte Statt findet: nicht die Dinge dadurch unserer Wahrnehmungsvermögen theilhaftig werden, dafs wir von ihnen Wahrnehmungen bilden.

denn es ist ja doch eine gewisse Eigenthümlichkeit des **Dinges**, welche bewirkt, dafs dasselbe diese Bestandtheile des Lichtes verschluckt, und diese anderen zurückwirft, während bei einem anderen Dinge dicht neben *ihm* vielleicht die entgegengesetzten Erfolge eintreten. Aber **wie wenig** wird uns hiedurch von dem *An*-sich-sein des Dinges offenbart, und wie *indirekt* und **vermittelt**: so dafs wir uns in der That für alle unsere Erkenntnisse von den Aufsendingen kaum möchten eines günstigeren Verhältnisses rühmen können, als das jenes erdichteten Wesens sein würde!

„Aber (so könnte man noch einwenden), wenn wir auch diese Zerlegung nicht rein zu vollziehen, und also keine Vorstellung zu gewinnen vermögen, für welche wir der Einstimmigkeit mit dem Dinge an sich sicher sein könnten: wäre es nicht dessenungeachtet möglich, dafs unsere Wahrnehmungen mit diesem einstimmig wären? Wir gestehen es zu, dafs *keine* Wahrnehmung möglich ist, ohne dafs etwas *Subjektives in dieselbe hineingegeben* werde. Aber warum braucht *dieses* gerade *eine* Verfälschung herbeizuführen? Könnten nicht vielmehr die menschlichen Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen so eingerichtet sein, dafs jede entstellende Beimischung fern bliebe: der Natur der Dinge so angemessen, dafs sie dieselben rein und wahr darstellten? Vermögen wir nicht aus uns heraus in die Dinge hineinzukommen: so können wir ja auch nicht wissen, ob nicht ihr Ansich-sein dessenungeachtet mit unseren Vorstellungen einstimmig ist".

Wir antworten: **unmittelbar** allerdings nicht; aber **mittelbar** sind wir auch hierüber zu entscheiden, und mit voller Bestimmtheit darzuthun im Stande,

dafs die körperlichen Dinge **nicht** so sein können, wie wir sie vorstellen. Dies ergiebt sich namentlich aus drei Momenten.

Zuerst, da (wie wir uns schon überzeugt haben) ein Wahrnehmen oder Empfinden allein durch unsere Wahrnehmungs- oder Empfindungsvermögen für uns möglich wird, also indem wir **einen subjektiven Bestandtheil** hinzugeben: so liefsen sich nur zwei Verhältnisse denken, vermöge deren dennoch unsere Vorstellungen den vorgestellten Gegenständen gleich sein könnten:

1. Die von uns hinzugebrachten Vermögen oder Formen müfsten mit dem Sein der Dinge identisch sein. Wir hätten dann nur dieses **zweimal**, und brauchten also, um eine volle Einstimmigkeit zu erhalten, nur die Summe zu halbiren. Der von dem Dinge empfangene Eindruck (der objektive Bestandtheil) sei a, das durch uns Hinzugegebene b: so wäre die Wahrnehmung $a+b$; aber da $a=b$ wäre, so erhielten wir $2a$; und durch Halbirung könnte demnach das Objektive rein oder in absoluter Wahrheit gewonnen werden.
2. Das von uns Hinzugebrachte: die Wahrnehmungsvermögen oder Formen könnten Demjenigen gleich sein, was von den Dingen **nicht auf uns wirkte**, so dafs also von uns nur eben Das hinzugegeben würde, was obgleich es in den Dingen existirte, für unsere Wahrnehmung oder Empfindung zurückbliebe. In diesem Fall also würde (im Anschliefsen an die vorige Ausdrucksweise) das Ding in seinem An-sich $a+b$ sein; nur a wirkte auf uns; aber indem b von uns als Auffassungsform hinzugegeben würde, so hätten wir dennoch $a+b$, und also in unserer Wahrnehmung vollständig das Sein

des Dinges, ohne dafs wir mit derselben irgend eine Veränderung vorzunehmen brauchten.

Aber diese beiden Annahmen sind unstreitig, eine wie die andere, undenkbar. Bei beiden müfsten ja die Grundkräfte der menschlichen Sinne denen der Dinge gleich sein, und zwar *eine und dieselbe* Grundkraft allen durch sie vorstellbaren Dingen, d. h. also *millionen verschiedenen!* Wir müfsten im menschlichen Sein den wunderlichsten Mikrokosmus haben, eine Proteusnatur von *unendlicher Wandelbarkeit*, da doch die Empfindungs- oder Wahrnehmungskräfte zu jeder Empfindung und Wahrnehmung desselben Sinnes gleichmäfsig hinzugegeben werden! Und überdies müfsten ja, bei dieser Gleichheit zwischen den Grundkräften unserer Sinne und denen der Dinge, jene auch sonst auf dieselbe Weise wie diese wirken und sich entwickeln können, also wie die Rosen wachsen und blühen, wie das Salz sich auflösen lassen etc.

Dies führt uns unmittelbar zu dem *zweiten* Hauptmomente hinüber. Wenn unsere Vorstellungen von den Dingen mit dem Sein der Dinge einstimmig wären: so müfsten wir auch durch Kombination jener im Voraus konstruiren können, was sich aus der Kombination dieser ergeben werde. *Auch für unsere Wahrnehmungen und Empfindungen müfsten die Produkte durchgängig den Faktoren gleich sein.* So aber verhält es sich nicht. Wir mischen zwei farblose Gase oder Flüssigkeiten, und siehe da, es erscheint ein hochrothes oder ein dunkelblaues Produkt; die Mischung zweier bitteren Körper ergiebt einen auffallend süfsen etc. So zeigt in den bei Weiten meisten Fällen das Produkt ganz andere Eigenschaften, als die sich aus der Verbindung

der Eigenschaften der Faktoren ergeben haben würden. Wie wäre dies möglich, wenn wir wirklich das Sein der Dinge, wie es an sich oder innerlich ist, auffaſsten? Für dieses müssen unstreitig Produkte und Faktoren eben so einander decken, wie bei'm Rechnen; und so verhält es sich auch wirklich bei der Auffassung der psychischen Entwickelungen: von den einfachsten Produkten bis zu den zusammengesetztesten und verwickeltsten, haben wir nicht das Mindeste mehr oder anders, als was uns die Faktoren darstellen. Jene Nicht-Übereinstimmung also ist nur dadurch möglich, daſs wir eben nicht das An-sich-sein der Dinge auffassen, sondern nur ihre Wirkungen auf uns: wo dann bei dem Hinzukommen eines anderen Dinges Dasjenige, was bisher für diese Wirkung frei war, und demgemäſs einen gewissen Eindruck hervorbrachte, gebunden werden (und also keinen Eindruck mehr auf uns hervorbringen), oder umgekehrt das bisher Gebundene (nicht auf uns Wirkende) frei werden (und also einen Eindruck auf uns machen) kann.

Endlich haben wir ja drittens Ein Sein, bei welchem wir die An-sich-wahrnehmung (und also das An-sich-sein) unmittelbar mit den sinnlichen Wahrnehmungen vergleichen können, nämlich unser eigenes. Es giebt keine Entwickelung unseres Körpers, welche nicht unter gewissen Umständen bewuſst, und dann also durch das Selbstbewuſstsein oder in ihrem An-sich aufgefaſst werden könnte, während sie sonst lediglich, und auch jetzt damit zugleich, durch die Sinne aufgefaſst wird. Aber wie verschieden sind beiderlei Auffassungen von einander! Die Schmerzempfindung (An-sich-auffassung) von der geschwollenen Hand z. B. und ihre Auffassung (durch

den Gesichtssinn) als ein Hochrothes, in seiner Ausdehnung Vergröſsertes, oder (durch den Tastsinn) als ein Elastisch-Weiches etc.! Und dennoch sind (bei dem jetzigen Zustande dieses Gliedes) die Letzteren die sinnlichen oder Wirkungserkenntnisse von eben Demjenigen, was durch jene Empfindung unmittelbar in seinem Sein erkannt wird.

Bei genauerer Erwägung zeigt sich überdies, daſs wir von einer anderen Seite her die Verhältnisse der Übereinstimmung und Nicht-Übereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen und dem vorgestellten Sein mit ziemlicher Bestimmtheit anzugeben (wenn auch freilich nicht die Vorstellungen demgemäſs wahrer auszuprägen) im Stande sind.

Wir gehen hiebei aus von dem einzigen unmittelbar-festen Punkte, welcher uns gegeben ist: der vollen Einstimmigkeit zwischen Vorstellen und Sein bei unserer Selbstauffassung. Dieselbe Norm müssen wir unstreitig an alle anderen Vorstellungen legen, wenn sie sollen auf volle metaphysische Wahrheit Anspruch machen können: das Vorstellen muſs dem Sein gleich sein, oder wir müssen, indem wir die Vorstellung bilden, zugleich das Sein in uns nachbilden, oder in uns werden lassen. Dies nun ist keineswegs in Hinsicht jedes fremden Seins für unmöglich zu erklären; vielmehr setzen wir es uns ja als die nothwendige (und auch im Allgemeinen lösbare) Aufgabe für das Verständniſs jedes Geisteswerkes, für die richtige Vorstellung bei jeder Mittheilung von Gefühlen, Gesinnungen etc. Wer die hier vorgetragenen Gedanken richtig vorstellen will: in dem müssen dieselben, indem er sie vorstellt,

so werden, wie sie bei mir waren, also seine Vorstellungen von ihnen müssen gleich werden ihrem Sein in mir; der Freund mufs, indem er die Gefühle des Freundes vorstellt, eben so fühlen, d. h. doch eben so sein, wie dieser etc.

Nun treten der vollen Lösung dieser Aufgabe allerdings meistentheils, vermöge der unendlichen Verschiedenheit der Individualitäten, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Aber einmal können wir dessenungeachtet im Einzelnen und für einzelne Entwickelungen eine solche Einstimmigkeit als möglich denken; und zweitens, auch wo dieselbe nicht Statt findet, geschieht doch hiedurch der metaphysischen Wahrheit kein Abbruch, für welche es ja nur darauf ankommt, dafs das Material der Vorstellung (um mich so auszudrucken) von derselben Gattung sei, demselben Gebiete des Seins angehöre: dafs keine fremdartige Form hinzukomme, und keine wesentliche zurückbleibe. Allen diesen Bedingungen ist hier vollständig genügt, gesetzt auch die aus der inneren Grundlage des Seelenseins angewandten Kräfte seien noch so verschieden.

Von diesem Verhältnisse aus aber zeigt sich nun eine stätige Abstufung bis zu dem Fremdartigsten hin. Bei der Vorstellung der Entwickelungen und Thätigkeiten sehr von uns verschiedener menschlicher Individualitäten bleibt uns wenigstens noch der weite Umfang der menschlichen Eigenthümlichkeit für die Gleichheit übrig. Daneben aber haben wir freilich schon eine gröfsere Ungleichheit: theils der Uranlagen (wenn wir psychische Entwickelungen von Menschen vorstellen, deren Temperamente von den unsrigen weiter abstehen), theils der Bildung (z. B. bei der Vorstellung von Gedanken, Gefühlen, Plänen etc. amerikanischer

Wilden). Im Allgemeinen wird Jenes schwerer zu überwinden sein (weil ja die Verschiedenheit tiefer liegt), und bei Diesem das Rückgängig-Liegende meistentheils schwerer zu erreichen als das Vorwärts-Liegende. Der Schüler wird in vielen Fällen die Gedanken des Lehrers wahrer vorzustellen im Stande sein, als dieser die des Schülers: indem ja (um es so auszudrucken) auch das Sein nach vorwärts hin gespannt ist, aber nicht rückwärts entwikkelt werden kann. Daher auch die unendlich vielen Misgriffe bei der Erziehung und dem Unterrichte: Misgriffe, vor welchen wir uns oft nur durch sehr verwickelte mittelbare Vorstellungskonstruktionen sicher stellen können.

Steigen wir tiefer hinab: so entschwindet uns schon bei den vollkommneren Thieren auch die Gleichheit der Grundsysteme. Es ist durchaus falsch, was man zuweilen behauptet hat, dafs die Thiere, während sie die Sinne mit uns gemein hätten, nur darin verschieden seien, dafs ihnen die höheren Vermögen (der Verstand etc.) fehlten. Vielmehr läfst sich mit voller Bestimmtheit nachweisen, dafs auch nicht eine einzige sinnliche Empfindung der Thiere einer menschlichen gleich ist, indem schon die sinnlichen Urvermögen bei beiden wesentlich verschieden sind[1]). Aus diesem Grunde also vermögen wir keinen einzigen thierischen Seelenakt vollkommen wahr vorzustellen, d. h. so, dafs wir bei und in diesem Vorstellen so würden (so wären), wie das Thier bei dem vorgestellten Akte wird oder ist.

Noch mehr entschwindet uns diese Gleichheit bei

1) Man vergleiche hierüber meine „Psychologische Skizzen", Band II., S. 207. f., 340. ff. und 338. ff.

den unvollkommneren Thieren. Die Sinne zeigen sich nicht nur herabgestimmt in Hinsicht ihrer Kräftigkeit, sondern auch ihrer Beschaffenheit nach zusammenfliefsend, verwischt; und man kann sich leicht überzeugen, dafs auch wo noch der äufseren Erscheinung nach dieselben Organe, ja vielleicht im Überflusse vorhanden sind (z. B. Hunderte oder Tausende von Augen), dennoch nicht mehr (nicht einmal der Grundqualität nach) dieselben Sinne (dasselbe An-sich) vorhanden sind.

Bei den Pflanzen geht uns aufserdem das eigentlich Psychische verloren. Denn wenn man von „Seelen" der Pflanzen gesprochen hat, so ist dies doch nur in sehr ferner Analogie zu verstehen. Aber noch haben wir eine Lebenskraft, mit einer gewissen Empfänglichkeit und gewissen Vermögen der Rückwirkung, der Reproduktion, der umbildenden Produktion etc. ausgestattet; und wir können die uns hiedurch gegebene Grundidee in mannigfacher Weise, wenn auch nur in dunklen, gleichsam poetischen Ahnungen individualisiren. Oder wer wäre nicht überzeugt, dafs das innere Sein des Eichbaumes verschieden ist von dem einer Thränenweide: in jenem mehr Haltung, Kraft bis zur Starrheit, in diesem mehr Weiche, Schwäche, Empfänglichkeit gegeben? Aber wir können freilich, genau genommen, diese Verschiedenheit zwischen beiden nur durch menschliche Haltung, Kraft, Weiche, Schwäche, Empfänglichkeit vorstellen, nicht durch die den Bäumen, als Bäumen, eigenthümlichen. Und eben so ist es freilich menschliche Milde, menschliche Liebenswürdigkeit, die wir der Rose leihen; aber wir sind dessenungeachtet gewifs, dafs diese Unterlegung nicht ein reines Gedicht sei, sondern eine gewisse Wahrheit habe: die

Rose auf jeden Fall, nicht nur in ihrer Erscheinung für uns, sondern auch in ihrem An-sich verschieden sei von der Nessel oder der Distel, und zwar verschieden in Analogie mit Dem, was wir, auf Veranlassung ihrer Erscheinung, in entzückter Ahnung von ihr vorstellen.

Am gröfsten ist der Abstand zwischen dem Vorstellen und dem Sein natürlich bei den Vorstellungen von der anorganischen Natur. Aber noch immer bleiben uns doch Substanzen, Kräfte, Thätigkeiten, Zustände mit ihren mannigfachen Formen der äufseren Erregtheit oder Gespanntheit, der Förderung, der Hemmung, der Beschleunigung, der Verlangsamung, des Anstrebens etc., und also eine Vorstellung, welche, wenn auch freilich nur ein unvollkommenes Gleichnifs, doch immer noch ein Gleichnifs enthält von dem An-sich-sein des Vorgestellten.

Insofern können wir uns gewissermaafsen mit Leibnitz einstimmig erklären, wenn er allen Monaden, auch denen der Körperwelt, Perceptionen beilegt, die von denjenigen des menschlichen Geistes (oder den Apperceptionen) nur durch ihre geringere Deutlichkeit verschieden seien, ja wenn er geradezu sagt, alle geschaffenen einfachen Substanzen oder Monaden könnten „Seelen" genannt werden[1]). Das psychische Sein mit seinen Formen ist das einzige, welches wir innerlich oder in seinem An-sich zu erkennen vermögen; und so können wir denn alles andere innere oder An-sich-Sein lediglich diesem analog denken: wozu wir durch die bezeichnete, von keiner Begränzung unterbrochene Abstufung gewissermaafsen berechtigt sind.

1) *Omnes substantiae simplices aut monades creatae appellari possunt animae (Princ. phil. 19.).*

Diese Abstufung nun können wir nach zwei Momenten noch bestimmter ausprägen, welche uns in mannigfacher Beziehung interessante Blicke in das Wesen der Dinge überhaupt eröffnen.

Wir finden nämlich zuerst, wie wir schon im Vorigen angedeutet, vom Menschen abwärts eine immer geringere Individualisation der Urkräfte (der Grundsysteme). Während beim Menschen nicht nur die fünf Organsinne, sondern auch die Vitalsysteme (das System des Schlundes, des Magens, und weiter hinunter, jedes Darmes etc.) so wie die verschiedenen Muskelsysteme mit grofser Bestimmtheit auseinandertreten, und häufig, was auf das eine System eine grofse Wirkung von einer gewissen Art hervorbringt, auf ein anderes gar nicht wirkt, oder in sehr davon verschiedener Art: so zeigt sich diese Individualisation schon bei den vollkommneren Thieren mehr oder weniger verwischt, und verliert sich immer mehr, je mehr wir zu den unvollkommneren herabsteigen. Der Gesichtssinn stumpft sich ab zu einer blofsen Unterart des allgemeinen Gefühlsinnes, der Tastsinn eben so; auch der Gehörsinn unterscheidet sich kaum noch von diesen; und auf der anderen Seite zeigen sich der Geruch- und der Geschmacksinn so gleichgestimmt mit allen inneren Vitalsystemen, und diese so gleichgestimmt unter sich, dafs vermöge dessen die Organsinne fast ohne Ausnahme für das den Vitalsystemen Förderliche und Nachtheilige prophetisch werden können[1]. Bei den

1) Dies ist es, was von dieser Seite (d. h. in Hinsicht des Aufnehmens) den thierischen Instinkt begründet: welcher also, seinem tieferen Grunde nach, nicht als eine Vollkommenheit, sondern vielmehr als eine Unvollkommenheit (als

Pflanzen haben wir beinah nur noch die Verschiedenheit des Stängel- (Blätter-, Blüthen- etc.) und des Wurzelsystemes; und selbst diese Individualisation verliert sich z. B. bei denjenigen Bäumen, welche fortleben, und in derselben Art fortleben, wenn man sie ausreifst, und, die Wurzeln nach oben gekehrt, mit ihren Zweigen in die Erde steckt. In der anorganischen Natur endlich finden wir, wenige Verhältnisse (wie die der magnetischen Pole, der beiden Elektricitäten etc.) abgerechnet, eine völlige Gleichartigkeit der Grundkräfte innerhalb jedes Seienden.

Noch ist zu bemerken, dafs sich diese Abstufung auch innerhalb des menschlichen Seins, für sich genommen, nachweisen läfst: indem wir von den höheren Systemen zu den niederen hinabsteigen. Am meisten individualisirt sind, in Hinsicht der Wirkungen, die sie empfangen, wie derjenigen, welche von ihnen ausgehen, unter den Grundsystemen die höheren oder edleren Sinne (der Gesichtssinn und der Gehörsinn stehen völlig scharf begränzt neben einander), weniger schon die unedlen (der Geschmack- und der Geruchsinn zeigen sich fast durchaus gleichgestimmt), am wenigsten die niedrigsten Vitalsysteme: diejenigen, welche die Aneignung des verarbeiteten Nahrungsstoffes in den verschiedenen Theilen des menschlichen Leibes zu besorgen haben.

Auch verliert sich diese Individualisation, mehr oder weniger, bei jeder Herabstimmung oder Verschlechterung des menschlichen Seins, z. B. bei

Gleichgestimmtheit in Folge des Mangels an individueller Ausprägung der Grundsysteme) anzusehen ist, wenngleich diese dann, gewissermaafsen zufällig, manche günstige Folge hat (z. B. dafs die Thiere nicht so leicht vergiftet werden können).

der Überwältigung durch Krankheiten von bedeutender Höhe. Daher auch der (dem thierischen Instinkte, in dem vorher erläuterten Verhältnisse, ganz analoge) prophetische Appetit bei manchen Krankheiten; daher die Umstimmungen der Sinne, welche sich wenigstens grofsentheils auf dieses Moment zurückführen lassen.

Hiezu kommt aber noch ein Zweites: die Abstufung in Hinsicht der Kräftigkeit der Urvermögen, von welcher die Kräftigkeit des Auffassens, die Kräftigkeit der Aneignung und des Festhaltens, die Kräftigkeit des Beharrens im inneren (unerregten) Sein, so wie die Kräftigkeit der weiteren inneren Verarbeitung abhangen (oder Fortsetzungen sind). In der menschlichen Seele bleibt von Allem, was einmal in einer gewissen Vollkommenheit gebildet ist, wenn es aus dem erregten Seelensein entschwindet, eine Spur zurück im inneren Seelensein [1]). Hierauf beruht Alles, was man Gedächtnifs und Erinnerung nennt, hierauf die Bildungen aller Neigungen, und ihr Anwachsen zum Hange, zur Leidenschaft, zum Laster; hierauf alle intellektuelle Ausbildung, und unzähliges Andere. Diese Kräftigkeit des Beharrens ist in der menschlichen Seele so grofs, dafs vielleicht überhaupt nichts, was einmal gebildet ist, ganz wieder verloren gehen möchte. Aber schon bei den vollkommneren Thieren zeigt sich in dieser Hinsicht ein bedeutender Abstand. Sie besitzen wohl noch der Art nach dieselben Sinne, und vielleicht selbst in Hinsicht der Reizempfänglichkeit vollkommenere, aber nicht mehr dieselbe Kräftigkeit der Auffassung, und also nicht die Klarheit, Stärke, Stä-

1) Man vergleiche mein „Lehrbuch der Psychologie", S. 32. ff.

tigkeit, welche die Auffassungen der menschlichen Seelen auszeichnet. Sie haben, in Folge dessen, zwar noch Gedächtnifs, Einbildungskraft etc., aber weit schwächere; daher denn auch ihre Reproduktionen nicht zu wirksamen Abstraktionsprocessen gesteigert werden können, und nur Analoga von Begriffen und von allen anderen intellektuellen Produkten gebildet werden; sie erzeugen keine Leidenschaften etc. Und je weiter wir hinabsteigen innerhalb des thierischen Seins, und dann noch weiter hinunter zu dem pflanzlichen etc.: um desto geringer zeigt sich die Kraft des Aufbehaltens[1]), bis auf der niedrigsten Stufe, für unsere (vielleicht freilich in dieser Hinsicht ungenügende) Beobachtung, jeder gegenwärtige Augenblick für sich allein zu entscheiden, und die gesammte Vergangenheit rückgängig zu machen scheint (z. B. indem wir eine Verbindung durch die Hinzusetzung von, mit einem der verbundenen näher verwandten Stoffen, und dann die neue Verbindung durch die Hinzusetzung noch näher verwandter etc. wiederauflösen). Hier erhält sich von den früheren Veränderungen gar nichts für das innere Sein; obgleich es sehr die Frage ist (wie wir schon eben angedeutet), ob diese völlige Aufhebung alles Früher-Gewordenen nicht vielleicht nur in der Stumpfheit unserer Auffassung ihren Grund haben, und in der

1) Auch hierauf ist schon Leibnitz aufmerksam geworden, indem er den Vorzug der *apperceptio* (welche allein den menschlichen Seelen zukommt) vor der *perceptio* (die sich in den übrigen Monaden findet: dem *status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici)* darin setzt, dafs jene *magis distincta et cum memoria conjuncta* sei.

Wirklichkeit die Beharrungskraft nie ganz null werden möchte.

Auch diese Abstufung läfst sich dann eben so innerhalb des menschlichen Seins für sich betrachtet nachweisen (hiedurch eben werden die höheren oder edleren Systeme zu höheren oder edleren); und auch sie finden wir mehr oder weniger aufgehoben bei jeder bedeutenden Herabstimmung des Seins: indem sich bei allen höheren Krankheiten die Kraft der Auffassung, des Gedächtnisses etc. schwächer zeigen.

Aus diesen beiden Momenten: der gröfseren Individualisirung und der gröfseren Kräftigkeit, läfst sich dann vollständig, und ohne dafs wir sonst noch etwas hinzuzunehmen brauchten, die geistige oder vernünftige Entwickelung der menschlichen Seelen (im Vorzuge vor den thierischen) ableiten. Aus dem ersteren ergiebt sich eine (ins Unendliche hin) gröfsere Mannigfaltigkeit der Auffassungen; aus dem zweiten die (ebenfalls ins Unendliche hin) vollkommenere Ansammlung, Verstärkung, Gruppirung, Aneinanderreihung, durch welche unter Anderem die (auch bei'm Menschen anfangs) unbewufste Empfindung zur bewufsten Vorstellung und zum Denken wird[1]).

1) Man vgl. mein „Lehrbuch der Psychologie", S. 54. ff. und S. 94. ff.

Fünfter Abschnitt.

Gewiſsheit für die Realität der Auſsenwelt.

Gegen Berkeley und Fichte.

So lange man aus allgemeinen Begriffen philosophirte (was bekanntlich früher durchgehends geschah), lieſs sich das im gewöhnlichen Bewuſstsein Gegebene auf das Mannigfachste deuten. Man nehme etwa (will man sich dies an einem besonders einleuchtenden Beispiele veranschaulichen) die Ansichten von Berkeley und von Leibnitz, welche doch, wie wir gesehen haben, in der Ausbildung des Idealismus unmittelbar neben einander stehen. Während nach der Meinung des Ersteren die sinnlichen Wahrnehmungen von auſsen (nämlich durch Gott) gewirkt, aber nicht wahr sind (da ja nach ihm keine Körperwelt existirt), so sollen sie umgekehrt nach Diesem rein innerlich entstehen (durch ein der Monade innerliches *principium mutationum*, für welches ursprünglich ein gewisses für ihre ganze Existenz ausreichendes Schema gegeben sei), und dessenungeachtet wahr sein oder der Auſsenwelt entsprechen (vermöge der prästabilirten Harmonie). Nach noch Anderen (wie Descartes und Locke) sollen sie zum Theil wahr und zum Theil nicht wahr,

und dabei die letzteren halb objektiv und halb subjektiv gewirkt sein etc. In dieser Art läſst sich das Gegebene, den vorgefaſsten Meinungen gemäſs, drehen und wenden, und für das eine wie für das andere Verhältniſs ein gewisser Schein erkünsteln.

Diese Vieldeutigkeit des menschlichen Bewuſstseins nun haben wir abgeschnitten, indem wir uns, ohne alle spekulativen Voraussetzungen, streng an die innere Erfahrung angeschlossen, und dieselbe bis zu ihren tiefsten Grundelementen hin genau zergliedert haben. In Folge hievon liegt uns die Genesis des menschlichen Bewuſstseins, in Beziehung auf die metaphysischen Probleme, in allen Punkten klar vor Augen. Im Gegensatz mit der Behauptung Kant's hat sich unzweifelhaft gezeigt, daſs das Sein allerdings von Einer Seite her für uns erreichbar ist, nämlich durch unser Selbstbewuſstsein; und daſs die Vorstellungen, welche uns durch dieses gegeben werden, indem sie das vorgestellte Sein unmittelbar als Grundlage in sich enthalten, und nichts Fremdartiges hinzubringen, volle metaphysische Wahrheit haben. Für die Wahrnehmungen des Körperlichen hat sich das Gegentheil ergeben. Nicht nur, daſs diese keinen Anspruch machen können auf eine volle Wahrheit, sondern wir sind selbst, obgleich hier das vorgestellte Sein nicht unmittelbar für uns erreichbar und vergleichbar ist, auf indirektem Wege zu der Gewiſsheit gelangt, daſs unsere Wahrnehmungen nicht das Sein, wie es an und für sich selber ist, vorstellen können; und so hat sich denn die Ansicht des gewöhnlichen groben Realismus (eine falsche Auslegung des im allgemein-menschlichen Bewuſstsein begründeten Realismus) im Lichte einer tiefer dringenden Kritik als unhaltbar erwiesen.

Wir

Wir müssen uns nun noch auf die andere Seite stellen. „Ist (könnte man sagen) das Sein der Aufsenwelt in keiner Art für uns erreichbar: so können wir ja auch ihrer Existenz überhaupt nicht gewifs sein, und so sind wir denn aufser Stande, Berkeley und Fichte zu widerlegen, wenn sie die Behauptung aufstellen, es existire überhaupt keine Körperwelt, sondern, was wir Wahrnehmungen derselben nennen, seien (wie Jener meinte) Wirkungen eines anderen Geistes (Gottes) in uns, oder (wie Dieser wollte) Produkte der schematisirenden Einbildungskraft (innerlichen Bildungskraft) unseres Ich".

Wir könnten uns gegen diese Behauptungen unmittelbar auf das allgemein-menschliche Bewufstsein berufen, welches sich jedem auf diese Spitze getriebenen Idealismus mit unüberwindlicher Kraft und siegreich entgegenstellt. Dies wäre auch unstreitig an sich eine sehr wohl zulässige Berufung. Selbst indem Berkeley und Fichte jene idealistischen Behauptungen aufstellten, *konnten sie sich der Annahme der Existenz einer Aufsenwelt nicht* entziehn; sonst würde ja *nicht* Jener den edelmüthigen Entschlufs gefafst und ausgeführt haben, sein Leben, mit Verzichtleistung auf seine einträgliche Pfründe, der Milderung des geistigen und leiblichen Elendes der amerikanischen Indianer zu widmen, und nicht Dieser mit so grofsem Eifer für die Ausbreitung seines Systemes gearbeitet haben. Auch sie also, und während sie ihre idealistischen Lehren ausbildeten, nahmen, in Einstimmung mit dem allgemein-menschlichen Bewufstsein, eine Aufsenwelt an, und zwar als unmittelbar für die Begründung der menschlichen Erkenntnifs mitwirkend. Denn die Begründung des Glaubens daran durch die Vermittelung des moralischen

Gesetzes (wie sie in Analogie mit Kant's moralischem Glauben an Gott von Fichte[1]) versucht worden ist), ist in dem Maafse gekünstelt, dafs sie kaum ihrem Urheber selber, auch nur vorübergehend, möchte zur Überzeugung geworden sein.

Die Berufung auf das allgemein-menschliche Bewufstsein würde demnach an sich eine untadelhafte Abweisung der Ansichten sein, welche die Existenz einer Aufsenwelt leugnen. Aber nicht eine Abweisung, wie sie die wissenschaftliche Erkenntnifs fodert. Vielmehr müssen wir für diese auch hier das im allgemein-menschlichen Bewufstsein sehr zusammengesetzt und daher dunkel Gegebene in seine einfachen Faktoren aufgelöst, und vermöge dessen klarbestimmt ausgeprägt, geben[2]).

Fichte, wie wir schon bemerkt haben, giebt für seine Steigerung des Zweifels an der Existenz einer Aufsenwelt zur entschiedenen Behauptung ihrer Nicht-Existenz, oder vielmehr ihrer Nicht-

1) Man vergleiche hierüber z. B. „Die Bestimmung des Menschen", S. 196. ff. und 205. ff. „Alle Menschen fassen, ohne sich dessen bewufst zu sein, alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben. Vernunftgründe giebt es nicht dafür, dafs unsere Vorstellungen mehr sind, als mit Nothwendigkeit sich aufdringende Bilder, dafs ihnen etwas unabhängig von aller Vorstellung Vorhandenes zum Grunde liegt; nur das Interesse für eine Realität ist's, die sie hervorbringen wollen". Vgl. S. 214. f. „Von jenem Bedürfnifs des Handelns geht das Bedürfnifs der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewufstsein der Welt das Bedürfnifs des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes; jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft etc."

2) Vgl. oben S. 29. f. und 48. ff.

Mitwirkung zur Begründung der menschlichen Erkenntniſs, keinerlei Gründe an, sondern stützt sich lediglich auf einen der Machtsprüche, welche man philosophische Spekulation zu nennen beliebt. Bei Berkeley dagegen finden wir allerdings Gründe, und zwar Gründe, welche für die damalige Zeit eine scheinbar unwiderlegliche Kraft haben muſsten. Locke hatte (in Einstimmung mit dem allgemein-menschlichen Bewuſstsein) die sogenannten zweiten Eigenschaften als Wirkungen der Dinge in uns bezeichnet. Dies ist unmöglich, entgegnet Berkeley. Für jede Wirkung wird eine gewisse Gleichartigkeit vorausgesetzt zwischen dem diese Wirkung Ausübenden, und Demjenigen, welches sie empfängt. Eine solche aber finden wir hier in keiner Art. Wie kann ein ausgedehntes und materielles Sein (als welches wir die Körperwelt denken) auf ein durchaus immaterielles und von aller räumlichen Ausdehnung freies Wesen, wie der menschliche Geist ist, wirken? Dazu sind beide viel zu heterogen. Kein Ding kann einem anderen geben, was es nicht hat; also auch nicht eine materielle Welt, welche ja doch für sich keiner Vorstellungen fähig ist, in dem menschlichen Geiste Vorstellungen wirken. Woraus sich dann das schon erwähnte Resultat ergeben soll, daſs überhaupt keine Körperwelt existire, sondern nur Geister, und alle sogenannten Wahrnehmungen der Körperwelt unmittelbare Wirkungen der Allmacht Gottes auf den menschlichen Geist seien.

Wie gewichtig aber auch diese Argumentation für die damalige Zeit sein mochte: so fällt sie doch den seitdem gewonnenen tieferen Aufschlüssen gegenüber in Nichts zusammen. Die seit der Cartesianischen Philosophie für unüberwindlich gehaltene

Heterogeneität zwischen dem menschlichen Geiste und der Aufsenwelt kann keine Einwendung mehr begründen, weil sie selber keinen Halt hat. Das Sein-an-sich der Aufsendinge kennen wir nicht; wir wissen eben nur, dafs ihm die Kräfte zukommen müssen, in unserem Geiste sinnliche Wahrnehmungen hervorzubringen. Gerade umgekehrt also schliefsen wir: weil die uns körperlich erscheinenden Dinge diese Wirkungen in unserem Geiste hervorbringen, können sie diesem nicht so ungleichartig sein in ihrem An-sich, wie es der Fall sein würde, wenn wir ihnen Ausdehnung und Materialität unmittelbar als Eigenschaften oder als An-sich zuschrieben. Die für die Erscheinung hervortretende Heterogeneität kann ja eben so wohl in der Verschiedenheit des Vorstellens (der von uns hinzugebrachten Wahrnehmungsvermögen) wie in der Verschiedenheit des vorgestellten (wahrgenommenen) Seins ihren Grund haben: in welchem letzteren Falle denn das Sein-an-sich in beiden mehr oder weniger gleichartig sein könnte. Dies nun hat sich uns durch die im vorigen Abschnitte angestellten Betrachtungen auf das Augenscheinlichste bestätigt. Ist auch das Sein-an-sich der aufsermenschlichen Welt nicht in seiner vollen Wahrheit von uns zu erkennen: so können wir doch an dem Leitfaden der Wirkungserkenntnisse (Erscheinungen) das Sein-an-sich der Aufsenwelt dem in uns selber erkannten in einer stätigen Abstufung anreihen, welche sich in zwei Beziehungen mit ziemlicher Bestimmtheit ausprägen läfst. Der von Berkeley gegen die Annahme einer Aufsenwelt erhobene Einwand also fällt weg, und wir sind von dieser Seite her gegen den Skepticismus gesichert.

Aber in welcher Art ist uns nun jene Annahme selber gewifs? — Ihre positive Begründung haben wir schon nachgewiesen[1]). In logischer Ausbildung stellt sie sich uns als ein Schlufs nach der Analogie dar, welchem, obgleich er in seiner ersten Grundlegung überaus schwach ist, indem wir ihn im Verhältnifs der Hypothese prüfen, so unendlich viele, und so ununterbrochene Bestätigungen zuwachsen, dafs er sich zu unerschütterlicher Gewifsheit ausbildet. In dieser Ausbildung also würde diese Begründung ungefähr dieselbe sein, wie die für die Bewegungen und Grundkräfte unseres Planetensystemes. Aber die logische Ausbildung ist (wie wir uns überzeugt haben) für diese Begründung Nebensache. Dem Wesentlichen nach geschieht dieselbe Unterlegung, und geschehen dieselben Experimente und Bestätigungen, schon vom ersten Lebensaugenblicke an in instinktartig halbbewufsten Empfindungen; und im Anschliefsen daran ergiebt sich der auf den ersten Anblick allerdings paradox klingende, aber vollkommen wahre Satz, dafs die Annahme einer Aufsenwelt dem Wesentlichen nach bei dem noch der Sprache entbehrenden Kinde, und selbst bei Thieren, in derselben Art begründet ist, wie dieselbe nur irgend durch die scharfsinnigste Argumentation des metaphysischen Denkens begründet werden kann.

Zu diesem positiven Begründungsverhältnisse kommt dann noch ein anderes, von mehr negativem Charakter. Die sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen nämlich enthalten gewisse Elemente, welche sich nicht aus unserem Seelensein ableiten lassen; und da sie nun, wie Alles in der Welt, ihre

1) Vgl. S. 79. ff. und 86. ff.

Ursache haben müssen, so müssen wir dafür ein Aufsensein annehmen. Die Psychologie kann dies durch die Zergliederung unseres Seelenseins zur höchsten Evidenz erheben. Auch dieses Verhältnifs wirkt schon vom ersten Lebensaugenblicke an in dunklen Gefühlen instinktartig mit. Ohne jene positive Begründung aber würde es dafür bei diesen dunklen Gefühlen verbleiben. Es würde uns bei den sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen freilich anders zu Muthe sein, als bei den rein innerlich begründeten Entwickelungen; aber wir würden uns dies nicht zu deuten und zu erklären im Stande sein. Durch jene bei der Selbstauffassung gestiftete Association erhält es seine Deutung und Erklärung; und nachdem dies einmal geschehen ist, wird auch dieses negative Verhältnifs zu einem sehr bedeutenden Momente für die Gewifsheit jener Annahme, und kann als solches eben so für die metaphysische Erkenntnifs geltend gemacht werden, wie es sich instinktartig für das gewöhnliche Bewufstsein geltend macht.

Sechster Abschnitt.

Allgemeine Ergebnisse über das menschliche Vorstellungsvermögen in metaphysischer Hinsicht.

Ungeachtet wir unsere Bestimmung der metaphysischen Verhältnisse streng auf der Grundlage des allgemein-menschlichen Bewufstseins ausgeführt haben: so sind wir doch zu Resultaten gelangt, die sich gar sehr von der oberflächlichen Auslegung desselben unterscheiden, welche in der Wissenschaft, wie im gewöhnlichen Leben, die am Allgemeinsten verbreitete ist.

Meistentheils nämlich betrachtet man das materielle Sein als dasjenige, welches wir am Klarsten und Wahrsten, ja im Grunde allein klar und wahr zu erkennen im Stande seien. Daher auch die sonst fast durchgehends, und auch jetzt noch in weitem Umkreise herrschende, materialistische Ansicht, welche alles andere Sein auf das materielle zurückzuführen bestrebt ist, indem sie meint, für jenes nur hiedurch eine genügende Erklärung gewinnen zu können.

Die klarsten Vorstellungen sind die Wahrnehmungen und Einbildungsvorstellungen des Materiellen allerdings unter gewissen Verhältnissen, d. h. so lange der Mensch sich noch nicht zu höherer geistiger Ausbildung erhoben hat.

Aber selbst dann ist dies nur ein Vorzug des Vorstellens: ein rein subjektives Verhältnifs, welches man nicht objektiviren (für die Objekte an sich geltend machen) darf, als wenn das in dieser Form Aufgefafste die Grundlage alles anderen Seins oder ein Sein im höheren Sinne dieses Wortes wäre. Vielmehr hat sich uns, im vollsten Gegensatze hiemit, gezeigt, dafs die Vorstellungen des Materiellen nur Erscheinungen sind, denen allerdings ein wahres oder ein An-sich-Sein entspricht, aber welches wir nur höchst unvollkommen, nur in mehr oder weniger fern bleibenden Analogien zu erkennen im Stande sind. Wir haben davon keine An-sich-Erkenntnifs, sondern nur eine Wirkungs-Erkenntnifs, d. h. eine Erkenntnifs durch diejenigen Entwickelungen, welche die Eindrücke der Dinge in Verbindung mit unseren Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen in uns hervorbringen. Diese Produkte also, oder die Vorstellungen des Materiellen, existiren als solche nur in uns; und wir vermögen dieselben in keiner Art rein in ihre Faktoren aufzulösen, so dafs wir das aufser uns Reale in seiner vollen Wahrheit oder in seinem An-sich aufzufassen im Stande wären. Dies zeigt sich, wie wir schon bemerkt haben[1]), namentlich in dem Verhältnisse der materiellen Produkte zu ihren Faktoren. Nur bei sehr wenigen, äufserlich einfachen Verbindungen finden wir die ersteren den letzteren gleich; in den meisten Fällen zeigen sie sehr verschiedene Eigenschaften, so dafs wir in keinerlei Weise im Stande sind, jene aus diesen abzuleiten oder zu konstruiren. Weshalb denn auch in dieser Hinsicht

1) Vgl. S. 99. ff.

alle Wissenschaften, welche sich auf das Materielle beziehen, ungeachtet aller Genauigkeit mathematischer Ausprägung, die man für sie erworben haben mag, zu einer wesentlichen Unvollkommenheit verdammt sind. Wir müssen jedes Produkt erst äufserlich lernen; es ist uns kein eigentliches Begreifen oder Einsehen dafür möglich; und die Theorie, wie die Praxis, sind daher niemals ganz von einer gewissen Unsicherheit und einem gewissen oberflächlich-empirischen Charakter frei zu machen.

Man nehme diejenige Wissenschaft und Kunst, welche von jeher am meisten ersehnt, und mit der gröfsten Anstrengung aller Kräfte erstrebt worden ist: die Wissenschaft und Kunst der ärztlichen Praxis. Fafsten wir mit unseren sinnlichen Wahrnehmungen das An-sich der Dinge auf: so müfsten sich aus den Wahrnehmungen vom gesunden Körper und den Wahrnehmungen und Empfindungen von einem Gifte das Bild der Zerstörung, welche dieses in jenem hervorzubringen vermag, und durch die Hinzunahme der Vorstellung des Gegengiftes das Rückgängigwerden dieser Zerstörung konstruiren lassen[1]). Aber man betrachte den Arsenik, den Grünspan etc. und die von der Toxikologie dagegen vorgeschriebenen

1) Die Kongruenz des Produktes mit den Faktoren mufs hier, wie an der früheren Stelle, wo wir dieses Verhältnisses erwähnt haben, noch im Anschliefsen an das klar ausgebildete gewöhnliche Bewufstsein vorausgesetzt werden. Aber sie wird sich bei der genaueren Bestimmung des Kausalverhältnisses unzweifelhaft bestätigen. Wir haben es hier nur mit einer Erläuterung zu thun; und für eine solche darf sich auch die strengste wissenschaftliche Darstellung solche Vorausnahmen erlauben, ohne dafs sie eines Mangels an Ordnung oder einer Erschleichung beschuldigt werden könnte.

Mittel, so viel man will: und man wird dieser Konstruktion immer unendlich fern bleiben. Was man zur Erklärung anführt, giebt nur allgemeinere oder mehr elementarische Erscheinungen, die man aber eben so äufserlich historisch lernen mufs; und wenn wir bis zu den einfachsten Grundelementen aller Dinge vordringen könnten, würde es sich gerade eben so verhalten. Wir würden ja auch dann von den sogenannten materiellen Dingen nur die Wirkungen vorstellen, welche sie in unseren Sinnen hervorbrächten; ihr inneres oder Ansich-sein uns fortwährend unerreichbar fern bleiben.

Das einzige Sein also, welches wir wahrhaft kennen, ist unser Seelensein[1]). Die Vorstellungen davon sind zwar für die bei Weitem meisten Menschen weniger klar; aber lediglich weil das Sinnliche bei ihnen zu sehr andrängt mit seinen Empfindungen, Vorstellungen, Bedürfnissen und den dadurch veranlafsten Thätigkeitsäufserungen, oder auf der anderen Seite, weil sie dem Geistigen noch nicht die erfoderliche Ausbildung haben zu Theil werden lassen. Aber geschieht dieses Letztere, und wird jenes Andrängen gemäfsigt, so wird für die Auffassungen des Geistigen, in dem früher[2]) bezeichneten Verhältnisse, nicht nur die gleiche, sondern selbst eine noch höhere

1) Schon in den ersten Anfängen der neueren Philosophie ist diese Wahrheit mit so grofser Entschiedenheit ausgesprochen, und dann so ununterbrochen von allen besonnenen Forschern festgehalten worden, dafs man sie als die regelnde Grundidee der ganzen neueren Philosophie betrachten kann. Im Verlaufe der Zeit ist sie immer bestimmter ausgebildet worden; und jeder Versuch, sie zu leugnen oder zu beschränken, ist zum Gegentheil ausgeschlagen.

2) Vgl. S. 71. ff.

Klarheit gewonnen; und mit dieser zugleich, da wir es hier mit An-sich-erkenntnissen zu thun haben, jene begreifende Konstruktion, welche auf jedem Punkte das Produkt, allen seinen Eigenthümlichkeiten nach, aus den Faktoren konstruiren, und die Nachweisung geben kann, dafs in jenem nicht das Mindeste mehr oder anders enthalten sei, als was durch diese hineingegeben worden ist[1]).

Das hiedurch für die menschliche Erkenntnifs festgestellte Grundverhältnifs ist auch dem Standpunkte des Menschen in der Welt so durchaus angemessen, dafs man glauben sollte, es müsse, nachdem nur die verdeckenden Vorurtheile weggeräumt sind, von allen nur einigermaafsen klar Denkenden als das einzig natürliche anerkannt werden. Der Mensch kann, eben weil er Mensch ist, kein anderes Sein als menschliches in voller Wahrheit auffassen und vorstellen. Die volle Wahrheit erfodert ja volle Einstimmigkeit zwischen dem Vorstellen und dem Sein; und nur so weit also kann auch die volle Wahrheit unseres Vorstellens reichen, als unser Sein reicht. Was wir metaphysisch wahr vorstellen sollen, Das müssen wir werden können, und indem wir es vorstellen, wirklich werden oder sein. Daher denn das Gebiet dieses metaphysisch-wahren Vorstellens, aufser unserem eigenen Seelensein, nur das Seelensein der uns ähnlichsten anderen Menschen umfafst. Alles, was hierüber hinausliegt, können wir nur entweder in Analogien (Gleichnissen) mit dem menschlichen Sein, oder in den Wirkungen vorstellen, die es auf unsere Sinne ausübt: in

1) Auch dies wird erst bei der Betrachtung des Kausalverhältnisses seine volle Gewifsheit und Deutlichkeit erhalten können.

dem ersteren Verhältnisse also vermöge Dessen, was innerhalb unseres Seins dem fremden einstimmig gegeben ist, in dem zweiten vermöge eines gewissen Eingehens des uns ursprünglich Äufseren in unser Sein.

Hienach ist uns für die Erreichung der metaphysischen Wahrheit in unseren Vorstellungen ein sehr bestimmter und klarer Maafsstab gegeben, welcher in eben der Weise, wie er sich nach abwärts hin probehaltig erwiesen hat[1]), auch später nach aufwärts hin (im Verhältnifs zu dem über dem menschlichen erhabenen Sein) eine fruchtbare Anwendung gestatten wird. Wir können von allen fremden Dingen eines wahren Vorstellens nur mächtig werden, inwieweit wir ihres Seins mächtig werden: dieses bei'm Vorstellen und durch das Vorstellen in uns nachbilden oder werden können. Inwieweit dies nicht möglich ist: insoweit müssen wir uns auch jenes Vorstellens bescheiden.

Auch hält es nicht schwer nachzuweisen, dafs die gesunde Menschenvernunft (das unmittelbare allgemein-menschliche Bewufstsein), ungeachtet dieselbe für den ersten Anblick dem vollen Realismus günstig zu sein scheint, mit jenem gemäfsigten Idealismus vollkommen einstimmig ist, sobald wir sie nur über sich selber klar machen. Und dies möchte nach den bisherigen Erläuterungen nicht schwer halten. Allerdings macht die allgemein-menschliche Ansicht, nicht nur für ihr Vorstellen im Allgemeinen, sondern mit allen ihren Vorstellungen auf Wahrheit Anspruch. Aber schon im Bewufstsein des gewöhnlichen Lebens unterscheiden

1) Man vergleiche oben S. 102. ff.

wir verschiedene Arten und Abstufungen der Wahrheit; und der höchsten sind wir uns nur in den vorher angegebenen Schranken bewufst. Man frage nur einen Menschen von klarem, gesundem (übrigens nicht wissenschaftlich gebildetem) Verstande, ob er wohl einen Schmetterling, oder eine Kartoffelpflanze, oder ein Stück Metall etc. mit eben der Wahrheit vorstellen könne, mit welcher er die Gedanken und Gefühle seines innigsten Freundes vorstellt: und er wird ohne Zweifel diese Frage mit „Nein" beantworten. Auch er also legt dem letzteren Vorstellen eine höhere Wahrheit bei, und das heifst doch unstreitig dem ersteren keine volle.

Will man für den populären Standpunkt eine noch schärfere Ausprägung dieses Verhältnisses: so lege man dafür den Begriff des „Zu-Muthe-seins" zum Grunde, welcher in der That für das gewöhnliche unwissenschaftliche Denken mit ziemlicher Bestimmtheit Dasselbe ausdruckt, was wir in der Metaphysik durch die „absolute Wahrheit" oder die „volle Übereinstimmung des Vorstellens mit dem Sein" bezeichnen. „Stellst du (sagen wir jenem Menschen von gesundem Verstande) die Gefühle deines Freundes vollkommen wahr vor: so wird dir bei und in diesem Vorstellen so zu Muthe, wie deinem Freunde bei und in seinem Fühlen (d. h. doch bei und in dem vorgestellten Sein) zu Muthe ist: ein Verhältnifs, dessen Erreichung unstreitig nicht im Gebiete des Unmöglichen liegt. Kannst du nun wohl (fahren wir fort) den Schmetterling, die Kartoffelpflanze, das Metall etc. so vorstellen, dafs dir dabei zu Muthe ist, wie ihnen zu Muthe ist? Dem Schmetterlinge z. B., indem er zwischen die Gaze der Schmetterlingsscheere eingeschlossen wird, der Kartoffelpflanze, wenn sie

nach langer Dürre die Blätter hangen läſst, dem Metall bei der Auflösung durch eine Säure? — Gewiſs wird er diese Frage nicht bejahen. Indem wir für das letztere Vorstellen die Vorstellungen paralleler menschlicher Zustände unterlegen, stellen wir doch hiemit eben nur das parallele Menschliche vor, nicht das den Existenzen, deren Vorstellung als Problem vorliegt, Eigenthümliche; und wir können sie also nicht in voller oder metaphysischer Wahrheit vorstellen, weil uns nicht bei ihrem Vorstellen so zu Muthe werden kann, wie ihnen zu Muthe ist in ihrem Sein.

Siebenter Abschnitt.

Begründung des Seins für das Vorstellen und Denken.

Nachdem wir nun das Sein, so weit es für uns erreichbar ist, in allen Beziehungen genauer bestimmt haben, müssen wir zuletzt noch auf die andere Seite, auf die des **Vorstellens** treten. Wir fragen also: wie unterscheiden sich die Vorstellungen, welchen etwas **Reales aufser uns**, oder **Objekte**, entsprechen, von den übrigen: den **rein subjektiv** begründeten?

Die Antwort lautet ganz einfach: *durch den* **Abdruck** *des Objektiven oder Reellen in ihnen* (seiner unmittelbar *gegebenen oder* herüberwirkenden Existenz). Dieser ist bei den **sinnlichen** (äufseren) Wahrnehmungen und Empfindungen in dem **unmittelbar-frischen sinnlichen Reize**, bei den **inneren** Wahrnehmungen und Empfindungen (dem Selbstbewufstsein) darin gegeben, dafs die **vorgestellte Entwickelung selbst** als Bestandtheil in die Vorstellung eingeht. In dem einen, wie in dem anderen Falle haben die Wahrnehmungen das **Objektive** aus der **ersten** Hand, während die rein innerlich gebildeten Vorstellungen dasselbe nur aus der zweiten, dritten etc. Hand haben; und eben deshalb ist es in jenen **frischer** gegeben.

Dieses Merkmal nun ist durchaus hinreichend, wo beiderlei Vorstellungen normal gebildet neben einander vorhanden sind. Mögen wir z. B. einen Freund mit noch so gespannter Sehnsucht erwartet haben: wenn wir zu dem Orte, wo er uns hat treffen wollen, hineilen, und wir finden einen Anderen, so werden wir nicht in Gefahr sein, die wirkliche Wahrnehmung des Letzteren für eine blofse Einbildungsvorstellung, oder die von der Sehnsucht verstärkte Einbildungsvorstellung für eine Wahrnehmung des Wirklichen zu halten. Die Vorstellung des Wirklichen kündigt sich durch ihre gröfsere Frische entschieden als solche an. Und eben so wenig werden wir, auch bei der lebhaftesten Phantasie, den von uns vorgestellten Kummer eines Romanenhelden mit der Freude verwechseln, von welcher wir selber gerade erfüllt sind: nicht die Wahrnehmung dieser für eine blofse Einbildungsvorstellung, und jene Einbildungsvorstellung für die Wahrnehmung eines Wirklichen halten.

Eine Verwechselung kann vielmehr nur Statt finden, wenn, aus irgend einem Grunde, die Verschiedenheit zwischen diesen Vorstellungen verwischt: die eine von ihnen, oder beide, nicht normal gebildet vorhanden sind; und hiefür zeigen sich sehr einfach zwei Grundverhältnisse.

Zuerst nämlich kann die Wahrnehmung gar nicht vorhanden, oder doch nur herabgestimmt, abgestumpft vorhanden sein. So halten wir im Traume unsere Einbildungen für wirklich; so bei den Täuschungen im Dunklen, so wie bei den Phantasievorspiegelungen, die man so oft bei Blinden und Tauben, oder bei Halb-Blinden und Halb-Tauben beobachtet hat. Indem die sinnlichen Wahrnehmungen und

und Empfindungen entweder ganz fehlen, oder doch, in Folge äufserer oder innerer Bildungsverhältnisse, mit mangelhafter sinnlicher Frische gebildet sind: so können die frischesten unter den Einbildungsvorstellungen in ihre Stelle treten, und für reale Vorstellungen gehalten werden.

Dasselbe aber kann zweitens auch von der anderen Seite her vermittelt werden: die Einbildungsvorstellungen können, durch anderweitige Reize, oder durch innere Anspannung, in einem abnormen Grade gesteigert sein. Hieher gehören die Phantasievorspiegelungen bei Trunkenen, in Fieberphantasien, bei Wahnsinnigen, so wie die bei Künstlern zuweilen in Folge von Überspannung der Einbildungskraft eintretenden. Die rein innerlich gebildeten Vorstellungen werden durch innere Reize in dem Maafse gesteigert, dafs sie den sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen gleichkommen, oder selbst dieselben übertreffen.

Jedoch ist zu bemerken, dafs, genau genommen, die Einbildungsvorstellung der entsprechenden sinnlichen Wahrnehmung oder Empfindung niemals vollkommen gleich werden kann. Die Verschiedenheit zwischen beiden ist ja nicht nur eine quantitative, sondern auch eine qualitative: der specifische Reiz, welcher die Wahrnehmung und Empfindung begründet, von innen her in keiner Art zu ersetzen. Nur gehört freilich zur Auffassung dieser Verschiedenheit eine Genauigkeit, Unbefangenheit, Besonnenheit und Übung, welche nicht jedermanns Sache sind. Daher z. B. die Erfahrung, dafs der Geistererscheinungen (oder Geistereinbildungen) mit dem Fortschritte der Bildung immer weniger geworden

sind[1]), und mit jedem Rückschritte derselben (wie z. B. leider in unserer Zeit eingetreten ist) wieder häufiger werden. Auch ist aus dem gleichen Verhältnisse das Vorkommen oder Nicht-Vorkommen von Täuschungen bei wissenschaftlichen Beobachtungen (z. B. der Erscheinungen des thierischen Magnetismus etc.) abzuleiten.

Weit schwieriger schon ist die Unterscheidung, wenn die auf das Wirkliche sich beziehenden Vorstellungen selbst rein innerlich gebildete werden, wie bei den Erinnerungen, besonders wenn eine längere Zeit darüber verflossen ist. Wir werden zuweilen, bei aller Anstrengung, nicht im Stande sein, aus der Beschaffenheit der Vorstellungen selber zu bestimmen, ob wir einen (nicht gerade bedeu-

1) So hat Brewster vor einigen Jahren in seinem *Edinburgh Journal of science*, (April 1830. p. 218—222. und p. 319—321.) einen interessanten Bericht mitgetheilt über eine schottische Dame, welche in kurzer Zeit hintereinander ihren Mann ihr zurufen hörte, dann ihn vor ihr durch das Zimmer schreiten sah, während er sich in weiter Entfernung befand; ja sogar bei'm Zubettgehn im Spiegel einen nahen Verwandten in Todtenkleidern über ihre Schulter her schauend erblickte. In früheren Zeiten (und in manchen Theilen von Deutschland noch jetzt!) wäre hieraus eine Geistererscheinung erster Gröfse gemacht worden; aber diese Dame war in dem Maafse gebildet und besonnen, dafs sie, obgleich allerdings im ersten Augenblicke durch diese Phantasievorspiegelungen getäuscht, dieselben im zweiten für Das erkannte, was sie waren. Bei sehr reizbarer Einbildungskraft, und durch einen krankhaften Zustand der Verdauungsorgane sehr geschwächt, war sie durch einen beschwerlichen Husten einige Zeit hindurch verhindert worden, ein Stärkungsmittel, an dessen täglichen Gebrauch sie gewöhnt war, einzunehmen, und sich die ihr nöthige Bewegung in frischer Luft zu machen.

tenden) Umstand einer Begebenheit selbst gesehen, oder nur davon erzählen gehört, und ob wir eine Beobachtung selbst angestellt haben, oder davon nur durch Beschreibung eines Anderen wissen. Jedoch erhält sich der Vorzug der sinnlichen Frische unstreitig wenigstens in den nächsten Reproduktionen; ja er kann sogar in den Abstraktionsprocefs ein- und so auf den dadurch producirten Begriff übergehen. Wenigstens ist an und für sich durchaus kein Grund vorhanden, weshalb diese Frische plötzlich abgestreift werden sollte. Nur freilich, indem wir es hier mit einer mehrfach vermittelten (von der ursprünglichen, objektiven Auffassung weiter abliegenden) Bildung zu thun haben, wird der Abdruck des Realen selbst im günstigsten Falle nur schwach sein können. Man durchmustere seine Begriffe: nur bei wenigen gewifs wird man im Stande sein, unmittelbar aus der Beschaffenheit der Begriffe selber zu entscheiden, welche aus wirklich Wahrgenommenem, und welche aus nur Gedachtem hervorgebildet sind. Daher so viele Täuschungen darüber, und die in dem Maafse leichter eintreten, wie die Begriffe abstrakter sind: wie denn gerade in den metaphysischen Systemen nicht selten die leersten Luftgespinnste mit dem vollsten Vertrauen als Begriffe vom Realen aufgeführt werden.

Doch diese Verschiedenheit genauer auszuprägen, und die angemessenen Vorschriften für die Vermeidung von Täuschungen aufzustellen, ist die Sache der Psychologie und der Logik. Die Metaphysik hat es nur mit den allgemeinen Grundverhältnissen zu thun. Und in Betreff dieser haben wir denn, als Gesammtergebnifs der Betrachtungen dieses Haupttheils, noch bestimmter, als es schon hier

und dort im Einzelnen geschehen ist, den allgemeinen Satz aufzustellen: dafs uns überhaupt keine andere Gewähr für das Sein oder die Realität gegeben ist, als (äufsere oder innere) Wahrnehmung: sei es nun in unmittelbarer Anwendung oder in mittelbarer (indem wir darauf zurückführen nach den Verhältnissen, welche dafür in der menschlichen Natur und in der Natur der Dinge angelegt sind). Sollen wir etwas als existirend zu behaupten berechtigt sein, so mufs es uns entweder selbst als solches gegeben sein (wahrgenommen werden), oder ein anderes Existirendes (Wahrgenommenes), welches die Existenz von jenem, in dieser oder jener Art, mit Nothwendigkeit voraussetzt. In dem letzteren Verhältnisse schliefsen wir z. B. von einer Eigenschaft eines Thieres, einer Pflanze, eines Minerals etc. auf eine beständig damit verbundene, von einer Ursache auf die Wirkung, oder umgekehrt, von einem (historischen, gerichtlichen etc.) Zeugnisse auf das dadurch Bezeugte etc. Auch in allen diesen und ähnlichen Fällen aber ist doch, wenn auch nicht das Erschlossene oder Untergelegte, doch die Grundlage des Schlusses oder der Unterlegung eine (äufsere oder innere) Wahrnehmung. Diese Begründung ist durch nichts Anderes zu ersetzen. Es handelt sich ja um etwas dem Vorstellen Gegenüberstehendes, um die Realität aufser dem Vorstellen; und so kann denn in keiner Art das Vorstellen selbst, oder ein blofses Denken, (eine Bearbeitung der Begriffe) gewährleistend dafür eintreten. Wo es sich um ein fremdes Sein handelt, mufs die Gewähr durch ein durchaus und gänzlich für uns Äufseres geschehen: von welcher Art eben

das in den sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen nicht aus uns abzuleitende Element ist[1]); aber auch bei unserem eigenen Sein ist ja das Wahrgenommene noch verschieden von dem Wahrnehmenden (dem Vermögen der Wahrnehmung oder dem sogenannten inneren Sein), und also, wenn auch nicht uns überhaupt, doch unserem Vorstellen äufserlich[2]).

Ein überaus wichtiges Verhältnifs, welches, im Gegensatze mit dem Scholasticismus (der durch blofses Denken das Reale erklügeln zu können meinte) in seinen allgemeinsten Umrissen zuerst durch Bako hingestellt, immer mehr und mehr für die menschliche Erkenntnifs in den Vordergrund getreten, und immer allgemeiner und entschiedener anerkannt worden ist. Für die Philosophie namentlich ist es besonders durch Locke und dessen Nachfolger geltend gemacht worden; und auch die Grundtendenz des Kantischen Systemes geht augenscheinlich darauf hin, wenngleich Kant selbst sich in dieser Hinsicht nicht treu geblieben ist, und indem er in der Ausführung seines Systemes wieder dem Götzen der Begriffsspekulation geopfert, dem Scholasticismus die ihm schon von ihm selber verschlossene Thür von Neuem geöffnet hat[3]). Dessenungeachtet aber wird die wahre

1) Vgl. S. 117. ff.

2) Man vergleiche hierüber die oben S. 71. ff. gegebenen Erläuterungen, so wie diejenigen, welche wir später (im zweiten Abschnitte des zweiten Haupttheiles, III.) über das „Ich" mittheilen werden.

3) Man vergleiche hierüber oben S. 20. ff., so wie meine kleine Schrift „Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit", S. 26. ff.

Erkenntnifs des Grundverhältnisses zwischen dem Vorstellen und dem Sein zuletzt auch hierin den Sieg davon tragen; und dann, nach völliger Vertreibung des Scholasticismus, auch bei uns Deutschen der Philosophie wieder die besonnene Begründung, deren sie jetzt leider in den meisten Bearbeitungen entbehrt, und hiemit zugleich die bisher vergebens erstrebte allgemein-gültige Ausbildung zu Theil werden.

Wo wir eine Existenz behaupten, müssen wir diese Behauptung, unmittelbar oder mittelbar, durch (äufsere oder innere) Erfahrung rechtfertigen. *A priori* aller Erfahrung läfst sich kein Sein irgend einer Art erkennen. Man hat sich bisher in dieser Hinsicht fast durchgehends dadurch irre leiten lassen, dafs ja doch in der Mathematik, welche seit so langer Zeit allgemein-anerkannt feststeht, eine solche Erkenntnifs gegeben zu sein scheint. Aber die Mathematik in ihren beiden Theilen (der Geometrie wie der Arithmetik) giebt uns lediglich Erkenntnisse von Verhältnissen: abstrakte Formeln oder hypothetische Sätze, in welchen sie aussagt, dafs wo das eine Glied der Gleichung gegeben sei, auch das andere gegeben sein müsse. Hierüber aber kann sie nicht hinausgehn: kann nicht das Mindeste darüber aussagen, wo das eine oder das andere Glied, und ob es überhaupt in der Wirklichkeit existire[1]. Die Geometrie bestimmt allerdings *a priori* der

1) Vgl. meine „Logik als Kunstlehre des Denkens", S. 69. und 155. f.; auch meine kleine Schrift „Die Philosophie im Verhältnifs zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben", S. 73—79.

Erfahrung (in rein innerlicher Konstruktion) die Verhältnisse zwischen der Ellipse und ihren Abscissen und Ordinaten; aber ob die so gewonnenen Gleichungen irgend in der Natur, und daſs sie bei der Bewegung der Planeten, zur Anwendung kommen, darüber kann die Geometrie nichts bestimmen. Man hat ja auch in der That manche krumme Linien berechnet, von welchen man noch keine Anwendung kennt. Und eben so mit den arithmetischen Verhältnissen, z. B. dem quadratischen, dem kubischen etc. Wir gewinnen also durch alle die Konstruktionen *a priori*, welche die Mathematik enthält, in keiner Art die Erkenntniſs eines Seins; vielmehr, wo jene abstrakten Formeln hierin ergänzt werden sollen, kann dies lediglich durch Erfahrungen geschehen.

Genau dasselbe gilt auch von der philosophischen Erkenntniſs. Auch in dieser können wir mannigfach *a priori* der Erfahrung abstrakte Formeln gewinnen. So die bekannten Bestimmungen über die Figuren und Modi der kategorischen Schlüsse; und vieles Ähnliche in der Moral, der Rechtsphilosophie, der Metaphysik. Aber durch alle diese Formeln wird, eben so wie durch die mathematischen, nur ausgesagt, daſs wenn das Eine gegeben sei, nothwendig auch das Andere gegeben sein müsse, aber keineswegs, daſs das Eine oder das Andere wirklich gegeben sei. Wir können ins Unendliche hin Urtheilskombinationen verfolgen, und Sätze darüber unzweifelhaft feststellen; aber bei allem Dem bleibt es ungewiſs, ob diese oder jene unter diesen Kombinationen jemals in einem menschlichen Geiste existirt habe oder existiren werde. Auch für die philosophische Erkennt-

nifs also mufs, wo wir eine Existenz behaupten wollen, die Erfahrung irgendwie ergänzend hinzutreten; und im Gebiete des Geistigen dürfen wir eben so wenig, wie in dem des Materiellen, die Feststellung der Realität durch blofses Denken oder *a priori* zu erklügeln hoffen.

Zweiter Haupttheil.

Untersuchung der mit dem Anspruche auf Realität gegebenen Formen und Verhältnisse.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Vorbemerkungen.

I.

Kritische Betrachtungen über die gewöhnliche Weise, diese Probleme zu behandeln.

Durch die Untersuchungen des ersten Hauptthelles sind wir, ungeachtet der höchst ungünstigen Aussichten, welche sich uns anfangs darboten, zu sehr befriedigenden Resultaten gelangt. Das Entscheidende hiefür war die Erkenntnifs, dafs die Kantische Lehre vom inneren Sinne als eine metaphysische Erdichtung (als eine Konstruktion aus blofsen Begriffen, welcher die Wirklichkeit nicht entspricht) zu verwerfen ist. Setzen wir an die Stelle davon die in strengem Anschliefsen an die innere Erfahrung gebildete psychologische Erkenntnifs; so ergiebt sich unzweifelhaft, dafs bei der Auffassung unserer selbst durch die innere Wahrnehmung in keiner Art etwas dem aufgefafsten Sein Fremdartiges hinzukommt. Diese Auffassung also ist eine metaphysisch-wahre: das Sein geht unmittelbar in das Vorstellen ein, und es wird uns durch dieses eine über allen Zweifel erhabene Offenbarung über jenes zu

Theil. Ein Ergebniſs, welches sich, auch abgesehen von der tiefer eingehenden psychologischen Begründung, schon dem allgemein-gewöhnlichen Denken durch seine Einfachheit und Natürlichkeit empfiehlt: denn es wäre doch in der That wunderbar, wenn wir mit unserem Vorstellen selbst dasjenige Sein nicht sollten zu erreichen vermögen, welches wir selber sind. Wozu dann noch kommt, daſs es ohne dieses Verhältniſs durchaus unerklärlich bliebe, wie wir auch nur einmal den Begriff des Seins, ja selbst nur den Begriff des Vorstellens in uns haben könnten[1]).

Nicht nur aber, daſs an diesem einen Punkte das Vorstellen und das Sein zusammenfallen, sondern es ist uns hiedurch zugleich auch ein klar-bestimmter Maaſsstab gegeben für die metaphysische Vollkommenheit aller unserer übrigen Vorstellungen oder für die Grade, in welchen diese mit dem in ihnen vorgestellten Sein übereinstimmen. Auch hiefür hat sich uns ein sehr natürliches und einfaches Verhältniſs herausgestellt: indem sich gezeigt hat, daſs wir nur dasjenige Sein metaphysisch-wahr vorzustellen im Stande sind, und nur so weit jedes, als wir das Vorzustellende zu werden oder in unserem eigenen Sein nachzubilden vermögen.

Wenden wir dies auf die Gesammtheit des Existirenden an: so bildet sich uns (wie wir ebenfalls schon ausgeführt haben[2])) eine sehr leicht zu überschauende und zu begreifende Abstufung aus.

Bei den Vorstellungen von den uns ähnlichsten

1) Vgl. hierüber S. 68. ff. und 65. ff.

2) Vgl. S. 102. ff.

Menschen vermögen wir, wenigstens in Hinsicht mancher psychischen Entwickelungen, noch eine so grofse Übereinstimmung zu erreichen, dafs wir diesen Vorstellungen volle metaphysische Wahrheit (wenn auch freilich nicht immer physische oder psychologische Gleichheit) zuschreiben können. Anders schon bei den Vorstellungen von solchen Menschen, welche uns, von Seiten ihrer Uranlagen oder ihrer Bildungsverhältnisse, unähnlicher sind. Die Unmöglichkeit der Nachbildung, des Werdens zeigt sich hier schon entschieden. Aber noch haben wir den Grundcharakter der Menschheit, oder diejenigen Grundbeschaffenheiten, welche das Wesen der menschlichen Seele ausmachen; und in Bezug auf diese also noch immer eine volle metaphysische Wahrheit des Vorstellens.

Steigen wir zu den Thieren hinab: so entschwindet uns auch diese. Kein einziger Akt einer wahrhaft menschlich ausgestatteten Seele kann jemals einem Akte einer Thierseele gleich sein; und so mufs denn jede Vorstellung von einer thierischen Entwikkelung grundwesentlich metaphysisch-unwahr sein. Aber wenn auch diese Verschiedenheit im weiteren Verlaufe der Entwickelung zu einer entschieden qualitativen wird, so ist sie doch ursprünglich nur eine quantitative[1]): indem sie sich, in ihrem ganzen Umfange, darauf zurückführen läfst, dafs es den Urvermögen der thierischen Seelen an der höheren Individualisation und der höheren Kräftigkeit mangelt, welche wir bei den menschlichen fin-

1) Man vergleiche hiezu und zum Folgenden meine „Psychologischen Skizzen", Band II. S. 390. ff.; „Lehrbuch der Psychologie", S. 193. ff.

den. Wir haben, wenigstens bei den vollkommneren Thieren, noch dieselben Grundgattungen psychischer Systeme; und es läfst sich überdies mit der gröfsten Bestimmtheit nachweisen, dafs ihre Entwikkelung in den gleichen Kombinationsformen und nach den gleichen (auf diese sich beziehenden) Grundgesetzen erfolgt, wie die Entwickelung der menschlichen; wenn sie auch, des bezeichneten Mangels an Kräftigkeit wegen, nur wenige Schritte für diese Kombination thun kann, während der Entwickelung der menschlichen Seelen (so viel wir wissen und beurtheilen können) eine unbegränzte Weite eröffnet ist. Also in Hinsicht der qualitativen Beschaffenheit der Grundsysteme und der Kombinationsformen bleibt uns auch hier noch eine nicht unbedeutende metaphysische Wahrheit.

Bei unseren Vorstellungen von den Pflanzen geht uns auch diese wieder verloren. Aber wir haben auch bei diesen kein Überspringen in ein entgegengesetztes Verhältnifs, sondern das Vorzustellende wird uns nur allmählich, und sehr allmählich, in eine immer weitere Ferne entrückt. Auch bei den Pflanzen können wir ja noch Analoga des Empfindens und Strebens, und eben so Übertragungen und Ausgleichungen nachweisen, welche mit den in der menschlichen Seele beobachteten ihrem Grundwesen nach übereinkommen[1]); und so weit diese Analogie des Seins und des Werdens reicht,

1) Eine sehr interessante und geistreiche Zusammenstellung dieser Analogien ist neuerlich von Karl Fr. Ph. v. Martius gegeben worden in seinen „Reden und Vorträge über Gegenstände aus dem Gebiete der Naturforschung" in dem Aufsatze, welcher die Überschrift hat: „Die Seele der Pflanzen" (S. 223—260.; vgl. besonders S. 235. f., 238., 247. f. und 250. ff.).

so weit reicht auch die **metaphysische Wahrheit** des **Vorstellens.** Auch bei dem niedrigsten Sein aber, bei dem **anorganischen**, oder dem sogenannten todten, geht uns diese Analogie des Seins und des Werdens nicht ganz verloren[1]), und also auch nicht alle metaphysische Wahrheit des Vorstellens. In den sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen freilich dürfen wir dieselbe nicht suchen: denn diese sind ja Zustände **in uns**, welche zwar in Folge gewisser, von den Dingen ausgegangener Einwirkungen entstanden sind, aber doch jedenfalls eben so entschieden unsere eigene Natur an sich tragen[2]). Aber wir können das von Seiten dieser Mangelnde wenigstens einigermaafsen durch Unterlegungen ergänzen, welche wir nach der Analogie mit dem in uns selber Wahrgenommenen bilden[3]).

Gehen wir nun zu der diesem zweiten Haupttheile gestellten Aufgabe über, so haben wir schon früher bemerkt, dafs die angegebenen drei Hauptklassen der metaphysischen Probleme nicht scharf gegen einander begränzt sind; und dies mufs natürlich am meisten von denen gelten, welche dieser mittleren Klasse angehören. Auf der einen Seite nämlich mufs ja dasjenige, was sich für das Verhältnifs zwischen dem Vorstellen und dem Sein im **Allgemeinen** ergeben hat, auch auf die Formen und Verhältnisse derselben seine Anwendung finden; und durch die

1) In welcher Art die Grundprocesse des psychischen Lebens auch in den Entwickelungen der materiellen Natur in bedeutender Ausdehnung nachgewiesen werden können, habe ich schon in meinem „Lehrbuche der Psychologie", S. 38. f. angegeben.

2) Man vergleiche oben S. 93. ff.

3) Vgl. S. 105.

Ergebnisse unseres ersten Hauptteiles also ist gewissermaafsen auch über die Probleme des zweiten entschieden worden. Wir haben nur das dort allgemein Festgestellte hier für jeden besonderen Punkt konsequent durchzuführen. Auf der anderen Seite aber mufs hier, wo das vorher in allgemeinen Umrissen Erkannte seine genauere Bestimmung erhält, das Beschränkte, Bruchstückartige des unserer Auffassung vorliegenden Seins vielfacher hervortreten, und so mancherlei Durchblicke vermittelt werden auf ein darüber hinausliegendes oder ein übersinnliches Sein.

Durch diese Stellung ist uns zugleich mit grofser Bestimmtheit die für die Probleme dieses Haupttheiles angemessene Behandlungsweise vorgeschrieben. Es leuchtet nämlich ein, dafs die Begründung der Metaphysik durch die Psychologie hier in noch höherem Maafse, als schon im Vorigen, nothwendig sein wird. Bei'm Anfange des ersten Haupttheiles war die Hinzuziehung dieser nur ganz im Allgemeinen durch die Aufgabe bedingt, uns über die allgemein-menschlichen Überzeugungen, welche unserer Betrachtung vorlagen, genetisch Rechenschaft zu geben. Hiezu aber ist nun die Erkenntnifs gekommen, dafs unser eigenes Sein das einzige ist, welches wir in seinem An-sich aufzufassen im Stande sind, und uns also auch die einzige Quelle darbietet, aus welcher wir für die Erkenntnifs von den inneren Formen und Verhältnissen des Seins zu schöpfen hoffen können.

So hat sich denn auf das Augenscheinlichste der schon in unseren einleitenden Betrachtungen[1]) auf-

1) Vgl. S. 23. ff.

aufgestellte Satz bestätigt, daſs die psychologische Erkenntniſs ihrer Natur nach der metaphysischen vorangehen muſs. Jene giebt uns das Konkrete für Dasjenige, was diese abstrakt zu bestimmen hat; und da für die Bestimmung des Abstrakten überhaupt kein anderes Konkretes vorhanden ist, so kann auch die metaphysische Erkenntniſs der inneren Formen und Verhältnisse in keiner Art über die psychologische hinausreichen. Bei allem Anderen haben wir (wie in Betreff des Seins im Allgemeinen[1])) nur eine Anwendung oder Übertragung Desjenigen, was uns unser Selbstbewuſstsein kennen gelehrt hat.

Dabei gilt, dem Skepticismus gegenüber, auch für diese Formen und Verhältnisse der angeführte Grundsatz, daſs nichts absolut erdichtet oder erdacht werden kann, sondern sich für jede Form und für jedes Verhältniſs, welche als durchaus einfache und eigenthümliche gegeben sind, irgendwie eine Anschaung muſs nachweisen lasssen, aus welcher die Vorstellung oder der Begriff davon geworden ist[2]). Sind diese einmal geworden, so können sie dann mannigfach Anderem untergelegt, oder auch für Anderes erdichtet werden; ein ursprüngliches Erdichten oder Erdenken aber ist unmöglich; und also, damit nur überhaupt ein Erdichten oder Erdenken in Hinsicht einer eigenthümlich-einfachen Form oder eines eigenthümlich-einfachen Verhältnisses Statt finden könne, müssen dieselben an irgend einem Punkte wirklich gegeben sein.

Wir wissen nun schon, an welchem Punkte wir

1) Man vergleiche hiezu oben S. 83. und 89. f.

2) Vgl. oben S. 14. f. und 65. ff.

sie zu suchen haben. Nirgend anders, als in der Auffassung unseres eigenen Seins.

Unsere Aufgabe geht dann ferner dahin, in dieser Art alles in unserem Vorstellen Gegebene vollständig zu erklären. Wo wir hiezu nicht im Stande sein sollten, da würden wir dies, ohne irgend künstliche Ausflüchte zu suchen, offen zu gestehen haben. Indefs möchte, nach den Fortschritten, welche die Psychologie neuerdings gemacht hat, die Nöthigung zu einem solchen Geständnisse kaum zu befürchten sein; vielmehr werden wir alle gegebenen Formen und Verhältnisse des Seins mit Klarheit und Bestimmtheit auf ihre natürlichen Grundlagen zurückführen können.

Dafs dies, ungeachtet, alles darauf verwandten Eifers und Scharfsinnes, bis jetzt noch nicht geschehen ist, haben wir theils aus der bisherigen unvollkommenen Ausbildung der Psychologie abzuleiten, theils daraus, dafs man die bezeichnete Stellung des Problemes nicht eingesehen, vielmehr hier noch weit mehr, als bei dem allgemeinen Verhältnisse, das innere und das äufsere Sein, als in jedem Betracht einander gleichstehend, zusammengeworfen hat. Aber dies ist ohne Zweifel unrichtig. Da wir das äufsere Sein auf keine Weise in seinem An-sich zu erreichen im Stande sind[1]): so können wir auch in den Auffassungen von ihm nicht die inneren oder wahrhaft objektiven Formen und Verhältnisse haben; sondern wir sind für diese, eben so wie für die einzelnen Qualitäten, auf die Erscheinungen, die blofsen Reflexe dieser Formen und Verhältnisse in dem auffassenden Subjekte beschränkt. Finden wir

1) Man vgl. S. 93. ff.

wahrhaft objektive Formen und Verhältnisse in unseren Vorstellungen vom körperlichen Sein: so können dieselben, wie das Sein überhaupt, nur durch Übertragung von unserem Seelensein her hineingekommen sein. Daher sich denn auch eine gewisse Unangemessenheit, oder Mangel an Übereinstimmung zwischen dem Übertragenen und Dem, welches diese Übertragung erhalten hat, ja scheinbare Widersprüche und Unerklärlichkeiten in den aus der Verschmelzung beider entstandenen Vorstellungen, als natürlich und gewissermaafsen nothwendig ergeben.

Indem sich nun dessenungeachtet, in Folge der gröfseren Stärke, welche sie im gewöhnlichen Bewufstsein behaupten, die Vorstellungen der Körperwelt in den Vordergrund drängten (in gewissem Maafse selbst bei den erklärtesten und überspanntesten Idealisten): so konnte leicht die Meinung entstehen, diese Unangemessenheiten, diese scheinbaren Widersprüche und *Unerklärlichkeiten seien in allem unseren Vorstellen von diesen Formen und Verhältnissen gegeben*; und so glaubte denn in jenen Verschmelzungen zwischen den Erscheinungs- und den An-sich-Formen der Eine Dieses und der Andere Jenes zu sehen, indem er sich die Widersprüche in dieser oder in jener Art auslegte.

Im Gegensatze hiemit also müssen wir von Anfang an beiderlei Formen und Verhältnisse scharf auseinanderhalten, und uns dabei die An-sich-Formen durch eine genaue und tiefer-dringende psychologische Betrachtung näher und zu klarerer Anschauung bringen. Wenn wir dies mit Konsequenz durchführen, so werden sich alle jene Misverhältnisse von selber verlieren.

Unternehmen wir nun noch eine bestimmtere Charakteristik der falschen Verfahrungsweisen, welcher sich, in der einen oder in der anderen Art, beinah alle bisherigen Bearbeiter der Metaphysik schuldig gemacht haben: so ergeben sich zunächst zwei Hauptrichtungen der Abweichung vom Wahren.

Man hat zuerst auf der einen Seite, statt der einzigen An-sich-Formen, welche wir aufzufassen im Stande sind, der Formen des psychischen Seins, die Formen und Verhältnisse des materiellen Seins als Grundformen und Muster aufgeführt: für sich, oder in der eben bezeichneten Vermischung. Dies ist die im gewöhnlichen Leben (für dessen Vorstellungskreis sich natürlicherweise die Körperwelt als das Bedeutendere geltend macht) überwiegende Ansicht; aufserdem aber finden wir dieses Verhältnifs im Materialismus, und überhaupt bei den Meisten Derjenigen, welche sich überwiegend mit der äufseren Natur beschäftigen (Naturforschern, Ärzten etc.) zum Grunde gelegt. In Folge hievon werden dann theils die dem wahren Sein zukommenden Formen und Verhältnisse mehr oder weniger entschieden geleugnet (man denke an die Ableugnung eines rein geistigen oder immateriellen Seins überhaupt, oder der Möglichkeit einer Wirkung ohne räumliche Verbindung, der *actio in distans* etc.), theils Falsches davon behauptet (z. B. eben, dafs alles Sein räumlicher und materieller Art, alle Erfolge, also auch das Denken etc. räumlich vermittelt seien etc.). — Wie wir schon eben bemerkt haben, finden sich einzelne Mifsgriffe dieser Art selbst bei den entschiedensten Idealisten: wie denn selbst in Kant's „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" Alles aus einer „Anziehungskraft" und einer „Zurücksto-

fsungskraft" erklärt wird, obgleich doch die eine wie die andere nicht ohne räumliche Bewegung gedacht werden können, aber das Räumliche nach ihm nur für die Erscheinung, nicht für das An-sich existirt, und die Metaphysik als Naturphilosophie (im Gegensatz mit den Naturwissenschaften) nur mit der Konstruktion des An-sich zu thun haben kann, die Annahme der bezeichneten Kräfte also für das Kantische System entschieden unzulässig ist[1]).

Dem gegenüber hat man, zweitens, für die Bestimmung der wahren Formen und Verhältnisse ein erdichtetes Sein zum Grunde gelegt, und in Vergleich mit diesem die wirklichen Formen und Verhältnisse geleugnet.

Hiefür sehen wir dann wieder zwei, wenn auch in manchen Punkten übereinkommende, doch in Hinsicht ihrer Gründe verschiedene Verfahrungsweisen angewandt.

Die erste ist diejenige, welche die logischen Formen und Verhältnisse (die Formen und Verhältnisse des *menschlichen Denkens) für die Bestimmung* des Realen *unterlegt: die* Welt nach der Norm eines logischen Systems konstruiren will. Nichts ist bekanntlich häufiger als dies: was sich leicht daraus erklärt, dafs dem Philosophen das Denken am nächsten liegt, und deshalb meistentheils von ihm

1) Höchstens könnten für die Konstruktion der Natur Kräfte zum Grunde gelegt werden, welche für uns die Erscheinung der Anziehung und Zurückstofsung hervorbrächten. Aber diese Annahme würde doch nicht als eine metaphysische, sondern höchstens als eine physikalische geltend gemacht werden können: da sie ja die Kräfte nicht nach ihrem wahren oder An-sich-Sein, sondern nach ihrer sinnlichen Erscheinung bestimmt enthalten würde.

für das Realste gehalten wird. Wir haben also hier dieselbe Täuschung, welche für die Psychologie die angeborenen Begriffe, für die Metaphysik die ursprünglichen Überzeugungen der Vernunft[1]) geschaffen hat, und welche die Moralphilosophie zu der Meinung geführt hat, das Moralische kündige sich dem Menschen schon ursprünglich in der Form eines Gesetzes an[2]). Bei dieser Auffassung nun wird Alles verworfen, was nicht zu den Formen des Denkens pafst, und dagegen diese dem Realen aufgedrungen, welchem sie doch an und für sich durchaus fremd sind. Die allgemeinen Begriffe, in diesem oder in jenem Grade der Abstraktion, sollen das wahre Sein, die Grundlage aller Erscheinungen, das eigentlich Erzeugende für alles Übrige ausmachen; das Werden wird als ein dialektischer Procefs gedacht; die Mannigfaltigkeit durch Besonderung des Allgemeinen oder auch durch die Vergleichung zwischen mehreren Allgemeinen konstruirt; das Kausalverhältnifs mit dem Verhältnisse von Grund und Folge vertauscht, und, wie sich nach allem Diesem von selbst versteht, das Zeitliche und das eigentlich Wirkende davon hinweggenommen.

Allerdings nun soll die metaphysische Erkenntnifs zu einem S y s t e m e ausgebildet werden. Aber nur zu einem Systeme v o n den Formen des Seins: nicht so, dafs man diese selber als ein System erzeugend und bildend denkt; vielmehr mit beständiger genauer Unterscheidung Dessen, was dem R e a l e n s e l b e r, und Desjenigen, was u n s e r e r A u f f a s s u n g und V e r a r b e i t u n g d e s s e l b e n im D e n k e n angehört.

1) Man vergleiche hiezu oben S. 28. f.

2) Über die Falschheit dieser Ansicht vergleiche man meine „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 335. ff.

Die zweite Form der Abweichung vom Richtigen besteht in der **Idealisirung** des in der Erfahrung Vorliegenden. Man scheidet aus demselben Dies oder Jenes (hiebei treten unzählige verschiedene Ansichten auseinander) als **sinnliche Unvollkommenheit**, und also dem **wahren** Sein unangemessen, aus; und erhält auf diese Weise ein **übersinnliches** Sein, im Vergleich mit welchem man dann ebenfalls die Formen und Verhältnisse des Real-Gegebenen für nicht-real erklärt.

Auch dieses Verfahren ist ohne Zweifel ein unberechtigtes. Wir haben uns freilich die Erkenntnifs des übersinnlichen Seins als Aufgabe zu stellen (worauf sich eben die dritte der früher bezeichneten Hauptklassen metaphysischer Probleme bezieht), aber nicht so, dafs wir dafür das in der Wirklichkeit Vorliegende aufgäben. Über dieses hinaus, jedoch so, dafs wir dasselbe unverfälscht bewahren, sollen wir zu dem Übersinnlichen hinstreben, als zu einem **Zielpunkte**, von welchem es die Frage ist, ob und inwieweit wir *ihn* überhaupt zu erreichen im Stande sind. *Dasselbe* als **Anfangspunkt**, oder *gar* als **Norm**, welche *unmittelbar die Grundlage* des Realen *bildete*, anzuwenden, ist eine durch die Natur der Aufgabe und unserer geistigen Organisation in keiner Art zu rechtfertigende Erschleichung. Vielmehr haben wir überall **vom Gegebenen anzufangen**, und indem wir **streng** an **dessen** Formen und Verhältnissen festhalten, zu versuchen, wie weit wir von da aus weiter gelangen können. Wo dies in **wohlbegründeter Erkenntnifs** nicht möglich ist, da müssen wir dies offen gestehen, ohne die dabei bleibende Lücke durch Erdichtungen ergänzen zu wollen, welche man unter dem Namen „philosophischer Spekulationen" mit den Erkenntnissen in Eine Reihe stellt.

Auf alle diese Irrungen können wir hier nur im Allgemeinen aufmerksam machen; erst bei der speciellen Betrachtung wird ihre Würdigung zu voller Klarheit erhoben werden können.

II.
Vorläufige Betrachtungen über den Schematismus dieser Formen und Verhältnisse.

Man hat bekanntlich viele Versuche gemacht, die Formen und Verhältnisse des Seins erschöpfend zu konstruiren. Hierauf war es bei den bekannten Kategorientafeln abgesehen; von einer anderen Seite her traf damit die Lehre von den Associationsverhältnissen zusammen, und unter welchen Titeln sonst noch die darauf gerichteten Untersuchungen gegeben sein mögen. Beschränken wir uns hier auf den Schematismus der Kategorien, der am entschiedensten in dieser Richtung liegt, und am ernstesten auf die Lösung dieses Problems hinarbeitet: so treten uns als die bedeutendsten und berühmtesten Versuche die von Aristoteles und von Kant entgegen: welche freilich, ungeachtet der Gemeinsamkeit des Namens, und gewissermaafsen auch der Aufgabe, so sehr von einander verschieden sind, dafs man sogar Zweifel geäufsert hat, ob man, wenn Kant nicht diesen Namen für seine reinen Verstandesbegriffe gewählt hätte, überhaupt darauf gekommen sein würde, sein Unternehmen mit dem Aristotelischen in Parallele zu stellen[1]).

1) „Hätte der scharfsinnige Urheber der Kritik der reinen Vernunft seinen Denkformen nicht den Namen „Kategorien" gegeben: so würde es vielleicht niemand eingefallen sein, diese

Was die Grundverhältnisse der Theorie betrifft: so läfst sich die Verschiedenheit zwischen beiden auf zwei Hauptpunkte bringen:

1) Aristoteles hat seine Kategorien (so viel wir muthmaafsen können: denn bestimmte Erklärungen darüber fehlen in den uns erhaltenen Schriften) durch Induktion aus der erfahrungsmäfsigen Auffassung unseres Denkens gewonnen, Kant durch eine allgemeine Deduktion. „Diese Eintheilung (bemerkt er zu seiner Tafel) ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken) erzeugt, und nicht rhapsodisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, von deren Vollzähligkeit man niemals gewifs sein kann, da sie nur durch Induktion geschlossen wird, ohne zu gedenken, dafs man doch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andre Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiefsen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädikamente) nannte. In der Folge

mit jenen zu vergleichen. Denn Aristoteles wollte blofs die höchsten Gattungen der wirklichen Dinge bestimmen; und es ist daher eine bekannte Regel der peripatetischen Logik: eine Kategorie darf nicht ein blofser Begriff sein. Diesemnach könnten also z. B. Negazion, Möglichkeit und Nothwendigkeit unter jenen Kategorien nicht aufgeführt werden, weil alles das nur Bestimmungen des Denkens, und nicht verschiedene Gattungen wirklicher Dinge betrifft" (Platner in seinen „Philosophischen Aphorismen". Neue Ausarb., Band I., S. 309.).

glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädikamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft etc."[1]).

2) Nach Aristoteles sollen die Kategorien die allgemeinsten Klassenbegriffe Desjenigen sein, was vor dem Urtheilen an den Gegenständen gedacht wird[2]), nach Kant erst durch das Urtheilen in unsere Auffassungen hineinkommen. Also das durch sie Vorgestellte hat einen entgegengesetzten Ursprung, obgleich sie freilich, da sie bei Beiden aus unseren Erkenntnissen entlehnt sind, grofsentheils ihrem Inhalte nach mit einander übereinkommen.

In Betreff dieser beiden Punkte nun müssen wir entschieden auf die Seite des Aristoteles treten. Denn erstens, da es sich hier nicht blofs um die Aufstellung abstrakter Formeln handelt, sondern um eine erschöpfende Darlegung des Wirklich-Gegebenen[3]): so müssen wir uns dabei genau an die Erfahrung anschliefsen, als welche uns allein Gewähr leisten kann für die Existenz der behaupteten Formen und Verhältnisse. Es ist schwer zu sagen, wie wir eigentlich in dieser Hinsicht mit dem Kantischen Principe daran sind. Denn die Urtheilsformen, auf welche sich Kant stützt, sind doch auch etwas aus der Erfahrung Geschöpftes: wenn auch, wie wir sehen werden, in sehr ungründlicher Auffas-

1) Kritik der reinen Vernunft (6. Aufl.). S. 78. f.

2) Sie sollen τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα angeben (Cat. 2., 6. vgl. 1.: τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τα δὲ ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν, οἷον βοῦς τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ. τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς, οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ).

3) Man vgl. hiezu die S. 20. ff. u. 131. ff. mitgetheilten Erläuterungen.

sung[1]). Nach **Kant's allgemeiner** Ansicht von der Philosophie aber [2]) müssen wir freilich schliefsen, dafs er dies nicht so habe wollen angesehn wissen. Wie sich dies aber auch verhalten möge: nur bei einer Induktion aus den vorliegenden Erfahrungen können wir gewifs sein, dafs wir die Formen und Verhältnisse des **Realen**, nicht **blofse Hirngespinnste**, zusammengestellt haben.

Zweitens aber ist, wie sich bei tieferer Zergliederung zeigt, alles Denken, oder alle Verstandesthätigkeit **von rein analytischer Natur**. Dasselbe bringt in keiner Art einen **eigenthümlichen Inhalt** in unser Vorstellen hinein: einen formalen eben so wenig, als einen materialen. Aber um hierüber volle Klarheit zu erhalten, müssen wir die **Kantische Deduktion** einer ausführlicheren, zusammenhängenden Kritik unterwerfen.

Schon die allgemeine **Grundidee** derselben möchte auf keine Weise zu rechtfertigen sein. Die Funktion des Verstandes soll *darin bestehen, dafs sie* die **Synthesis**, *in welcher die Einbildungskraft* die Vorstellungen zu einander hinzugethan hat, auf „**Begriffe** bringt". Die **reine** (vor aller Erfahrung *a priori* gegebene) Synthesis nun, **allgemein** vorgestellt, soll den reinen Verstandesbegriff oder die Ka-

1) „Wenn wir (so beginnt **Kant** seine Deduktion) von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren, und nur auf die blofse Verstandesform darin Acht geben: so **finden** wir, dafs die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält" („Kritik der reinen Vernunft", 6. Aufl. S. 70.). Diese Betrachtung und dieses „**Finden**", sollte man meinen, seien doch auch ein induktorisches Verfahren.

2) Vgl. oben S. 21.

tegorie geben: durch deren Hineinlegung erst die Synthesis des Mannigfaltigen, welche bisher noch eine „rohe und verworrene" war, zu einer Erkenntnifs in eigentlicher Bedeutung werde[1]).

Gesetzt nun aber auch erstens, es gäbe wirklich einen solchen angeborenen Verstand: so würde doch für die Art und Weise seiner Wirksamkeit keine irgendwie klarbestimmte Anschauung zu gewinnen sein. Der Verstand soll, nach Kant, mit seiner formalen Einheit den Anschauungen, und noch mehr also den Gegenständen, durchaus indifferent gegenüberstehen: diese letzteren aller Einheit entbehren, und in ihnen die Formen des Verstandes in keiner Art prädeterminirt sein. Auf welche Weise also finden sich nun Einheit und Mannigfaltigkeit, Form und Materie zu einander? Oder, um es auf andere Weise auszudrucken: warum wird nicht Alles, was die Sinne darbieten, als Substanz, und als Ursache und als Allheit, und als nothwendig etc. gedacht, sondern nur Einiges, und das Eine in dieser, das Andere in jener Form? Woher die Wehlverwandtschaft, welche über die in dieser oder in jener bestimmten Art wirklich zu Stande kommenden Verbindungen entscheidet? — Durch die von Kant dazwischen geschobene schematisirende Einbildungskraft wird unstreitig nichts gebessert: denn diese soll ja eben so wenig, weder für das Eine, noch für das Andere, eine Prädetermination enthalten, sondern eben so an sich gegen Beides indifferent dazwischen stehen.

Dazu kommt zweitens, dafs es gar keinen solchen, und überhaupt keinen angeborenen Verstand giebt. Die Begriffe und Urtheile bilden

1) „Kritik der reinen Vernunft", 6. Aufl., S, 76.

sich durch ihre eigenen Anziehungskräfte, ohne dafs wir dafür einen besonderen Werkmeister brauchten; und der Verstand entsteht erst durch die von diesen Bildungen zurückbleibenden Spuren[1]. Alle Synthesen also, welche über die Verhältnisse der Gleichartigkeit hinausgehen, wie sie diesen Anziehungen zum Grunde liegen, müssen von diesen schon vorgefunden werden: dem Material oder der Form früherer Bildungen angehören.

Dafs die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit welcher sich diese Formen geltend machen, kein angemessenes Kriterium für ihren Ursprung *a priori* (ihre ursprünglich rein innerliche Begründung) abgeben, vielmehr eben sowohl aus dem Aufgefafsten stammen können, sobald dieses nur, vermöge der menschlichen Bildungsverhältnisse, allgemein-nothwendig gegeben ist, haben wir im Allgemeinen schon früher[2]) auseinandergesetzt, und versparen die genauere Erörterung darüber in Betreff der hieher gehörigen Formen und Verhältnisse auf die specielleren Betrachtungen. Eben da werden wir auch noch einmal die Frage ins Auge zu fassen haben, ob die Objektivität, welche den Erkenntnissen durch die Kategorien aufgedruckt werden soll, als eine wahre Objektivität gelten, oder nicht vielmehr, als aus dem Subjekte stammend, nur auf allgemein-subjektive Geltung Anspruch machen könne.

Was uns jetzt als eigentliches Problem vorliegt, ist die Deduktion von jener Grundidee aus, und

1) Man vergleiche hierüber meine „Psychologischen Skizzen", Band II., S. 164. ff.; auch meine kleine Schrift; „Erläuterungen über meine psychologischen Grundhypothesen", S. 21. ff.

2) Vgl. bes. meine „Grundlinien der Sittenlehre" S. 32. ff. und 86. ff.

ob und in welcher Art wir für ihre Vollständigkeit Vertrauen hegen können.

Auch da aber zeigen sich schon im Allgemeinen nicht unbedeutende Schwierigkeiten. „Dieselbe Funktion (sagt Kant) welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloſsen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedruckt, der reine Verstandesbegriff heiſst. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande bringt, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heiſsen, die *a priori* auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann. Auf solche Weise entspringen gerade so viele reine Verstandesbegriffe, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen"[1]). — Auch in dieser Argumentation aber schwebt wieder, wir können wohl sagen, Alles in der Luft. Gesetzt auch (was die Psychologie, wie wir eben bemerkt, verneinen muſs), es gäbe wirklich einen angeborenen Verstand: warum soll jede Urtheilsform, nicht nur durch einen besonderen Akt, sondern auch durch eine besondere angeborene Kraft (einen eigenthümlichen

1) „Kritik der reinen Vernunft", 6. Aufl., S. 77.

reinen Verstandesbegriff) gewirkt sein? Wir könnten uns ja eben so wohl denken, dafs der angeborene Verstand im Verhältnifs zum Gegebenen beweglich wäre, und die Besonderheiten der Einheit erst durch sein Zusammenwirken mit diesem zu Stande kämen: wie dies ja auch unstreitig die Annahme Dessen, der auf diese verschiedenen Urtheilsformen zuerst aufmerksam gemacht hat, die Annahme des Aristoteles, gewesen ist. Kant wenigstens hat für das von ihm behauptete Verhältnifs keinen Beweis geführt. Aber selbst dies zugegeben, dafs jede logische Urtheilsform und jede Einheit der Anschauungen durch besondere Akte besonderer angeborener Kräfte entstehen: woher haben wir, wir wollen nicht einmal sagen Gewifsheit, sondern auch nur Wahrscheinlichkeit, dafs beiderlei Formen, die logischen und die (um es mit Einem Worte zu bezeichnen) realen durch dieselben Funktionen entstehen? Als auf ganz verschiedene Verhältnisse sich beziehend, sind sie ja selber durchaus verschiedener Natur; und so sollte man also meinen, die Wahrscheinlichkeit sei vielmehr entschieden gegen die von Kant behauptete Parallele[1]).

Selbst diese Parallele aber vorausgesetzt, zeigt sich die Kantische Deduktion auch darin mangelhaft, dafs die darin neben einander gestellten Verhältnisse

1) Dies tritt auch darin hervor, dafs mehrere Kategorien nicht einmal in der Kantischen Bedeutung des Wortes als objektiv betrachtet werden können. So vor Allem die „Negation" und die „Limitation". In den Objekten giebt es ja nichts Negatives: alles Existirende ist positiv, und nur durch (subjektive) Vergleichung entstehn, und nur für unser vorstellendes Subjekt, die Verhältnisse der Negation. Vgl. hiezu die Anmerkung zu S. 153.

einander keineswegs in der erfoderlichen Weise entsprechen. Was hat namentlich „die Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden) mit dem „Entweder", „Oder" der disjunktiven Urtheile zu thun: welches ja weit eher ein Verhältnifs der Ausschliefsung, der Isolirung, für das in dieser Art Zusammengestellte ausdruckt? Wenn ich sage: „er ist entweder ein beschränkter Kopf, oder er hat mich hinter's Licht führen wollen", „es wird heute schneien oder regnen" etc.: haben wir da wohl die geringste Spur einer Wechselwirkung?[1]).

Endlich ist, wie schon vorher angedeutet, der zum Grunde gelegte Schematismus der logischen Urtheilsformen überaus mangelhaft. Kant gesteht selber, dafs derselbe in mehreren Punkten von der gewohnten Technik der Logiker abweiche, und hält in dieser Hinsicht eine Rechtfertigung für nöthig[2]). Diese aber möchte schwerlich für gelungen gelten können. Namentlich ist die Annahme von limitirenden Urtheilen, zwischen den bejahenden und verneinenden, als eine durchaus unhaltbare Spitzfindigkeit (blofs um die Dreizahl voll zu erhalten) entschieden zu verwerfen. Selbst die gewöhnlichen Eintheilungen aber leiden an der Unwollkommenheit, dafs sich für eine tiefere genetische Betrachtung die neben einander gestellten Formen als nicht in gleichem Maafse

1) Überdies gehört auch dieses Verhältnifs, schon an und für sich betrachtet, in keiner Art in die Kategorientafel. Diese hat ja unstreitig nur eine Übersicht der einfachen Formen und Verhältnisse zu geben (der zusammengesetzten giebt es eine unendliche Menge), die Wechselbewirkung aber ist doch nichts weiter, als ein zwiefaches Kausalverhältnifs.

2) „Kritik der reinen Vernunft". 6. Aufl. S. 71. ff.

Maafse einfach, und demnach als nicht wahrhaft neben einander (auf derselben Stufe) liegend ergeben. Die besonderen und die allgemeinen Urtheile enthalten wesentlich eine, und zwar rein-subjektive Zusammengesetztheit; und die disjunktiven Urtheile vollends sind so zusammengesetzt, dafs sie in keiner Art als ein eigenthümliches Grundverhältnifs ausdruckend aufgeführt werden können[1]).

So haben sich denn in der Kantischen Deduktion der Kategorien so viele Fehler gezeigt, als sie Schritte thut, oder vielmehr bei jedem derselben mehrere; und es wäre in der That kaum zu begreifen, wie man ihr, bei dieser Beschaffenheit, auch nur eine Zeit lang hätte Glauben schenken können, wenn nicht Kant in ihre Ausführung einen blendenden Scharfsinn hineingelegt, und wenn nicht so allgemein, selbst unter Denjenigen, welche zum höchsten Denken, zum philosophischen, hinzutreten, eine Neigung vorhanden wäre, bei der Lösung schwierigerer Aufgaben sich an der Autorität ausgezeichneter Männer genügen zu lassen, und das bequeme Ruhekissen zu benutzen, welches ihnen durch die von diesen mit Witz und Scharfsinn ausgeführten Theorien dargeboten wird.

Bei ungleich bescheidneren Ansprüchen verdient die Aristotelische Kategorientafel[2]) gleichwohl in jeder Rücksicht den Vorzug. Wir haben darin eine

1) Man vergleiche über die hier erwähnten logischen Verhältnisse meine „Logik als Kunstlehre des Denkens", S. 38., S. 99. und S. 137. f.

2) Bekanntlich führt dieselbe folgende zehn Kategorien auf: die Substanz oder das Wesen (οὐσία), die Gröfse (ποσὸν), das Verhältnifs (πρός τι), die Beschaffenheit (ποῖον), den Ort (ποῦ), die Zeit (ποτὲ), den Zustand (κεῖσθαι), das Thun (ποιεῖν), das Leiden (πάσχειν) und das Haben (ἔχειν).

erfahrungsmäfsige Zusammenstellung der vorzüglichsten Klassen der theils auf die Dinge selbst, theils auf ihre Verhältnisse gehenden Prädikate: so vollständig, und so angemessen bestimmt, wie es bei einem ersten Versuche (denn als solchen, wenigstens als den ersten wissenschaftlichen Versuch müssen wir ja diese Tafel ansehen) nur irgend zu erwarten war. Auch sie unterliegt jedoch zwei bedeutenden Ausstellungen.

1. Aristoteles scheint sich auch für seine induktorische Zusammenstellung keinen bestimmten Plan gemacht zu haben. Soll eine solche Tafel irgend eine Bedeutung haben, so mufs sie sich (wie wir schon im Vorigen angedeutet) auf die eigenthümlich-einfachen Formen und Verhältnisse beschränken, mit Ausscheidung aller zusammengesetzten oder abgeleiteten. Dies aber ist, wie wenig wir auch sonst über den Plan des Aristoteles wissen mögen, von ihm unstreitig nicht geschehen. Wir haben das πρός τι als eine besondere Kategorie, obgleich es doch in einem grofsen Theile der übrigen Kategorien als Gemeinsames gegeben ist. Oder drukken das ποῦ, das κεῖσθαι, das πάσχειν, das ποιεῖν nicht Beziehungen auf Anderes oder Verhältnisse aus? — Dem ποιεῖν und πάσχειν liegt überdies das Kausalverhältnifs als Gemeinsames zum Grunde; und das ἔχειν ist gar mehrfach abgeleitet und zusammengesetzt. Überhaupt hat sich Aristoteles, wie so oft, zu sehr an die gewöhnliche Sprache angeschlossen, weshalb wir denn auch beinah bei jeder Kategorie eine gröfsere oder geringere Anzahl von untergeordneten, nicht selten schwer zusammenpassenden Bedeutungen erhalten[1]).

1) So werden für das ἔχειν nicht weniger als acht verschiedene Modi angeführt: 1. eine Eigenschaft haben (z. B.

2. Diese Kategorientafel führt beinah nur Formen und Verhältnisse der **Körperwelt** auf; die dem **Psychischen** eigenthümlichen Formen und Verhältnisse fehlen gänzlich.

Hier brechen wir unsere kritische Betrachtung ab, da schon aus dem Bisherigen genügend hervorgehen wird, wie ein vollständiger Schematismus der Formen und Verhältnisse des Seins keine leichte Aufgabe ist, und somit der Versuch zur Lösung derselben, wie in allen ähnlichen Fällen, seine Stelle angemessener am Schlusse der speciellen Betrachtung, als vor derselben, erhalten möchte. Es ist sogar die Frage, ob uns die Formen und Verhältnisse des Seins überhaupt in scharfer Begränzung und regelmäfsig gegen einander schematisirt gegeben sind. Vielleicht stehen wir auch hier, wie bei'm Planetensysteme, nicht genug im Mittelpunkte, um sie in dieser Art anschauen und ermessen zu können; sondern da unser Standpunkt stark nach einer Seite hin liegt, erscheinen sie uns wesentlich schief und unregelmäfsig, und in Folge unserer Kurzsichtigkeit schweift unser Blick ins Unendliche, ohne das weiter entfernt Liegende erfassen zu können.

Vorläufig jedoch ergiebt sich als das Grundverhältnifs für alle übrigen unstreitig das Verhältnifs des **Dinges** und seiner **Eigenschaften**, der **Substanz**

Weisheit), 2. eine Gröfse haben (z. B. 6 Fufs), 3. das Verhältnifs zu anliegenden Dingen (wie „ein Schwert haben"), 4. das Verhältnifs zu den Theilen („Hände haben"), 5. das an einem Theile sein („einen Ring am Finger haben"), 6. das Enthalten (wie eine Flasche den Wein enthält), 7. das Besitzen (wie „ein Landgut haben"), 8. ein Weib haben.

und der **Accidenzien**[1]). An dieses schliefsen sich dann als mehr äufserliche: **Raum** und **Zeit**, als mehr innerliche und aktive: die **Kausalverhältnisse**. Indem wir also zunächst diesen eine genauere Betrachtung zuwenden, behalten wir uns die Wiederaufnahme der Bemühungen um einen erschöpfenden Schematismus dieser Formen und Verhältnisse für den Schlufs dieses递Haupttheiles vor.

1) Wir lassen es bis jetzt noch unbestimmt, ob diese beiden Gegensätze Dasselbe bezeichnen, oder etwas Verschiedenes. Den Ausdruck „Accidenz" brauche ich hier in dem weitesten Sinne des Wortes, wo er das allgemeine Korrelat des Ausdruckes „Substanz" bildet, obgleich ich sehr wohl weifs, dafs er nicht selten auch in einem engeren Sinne gebraucht wird: zur Bezeichnung des mehr Unwesentlichen, Zufälligen an dem Dinge. Wir bedürfen eines allgemeinen Ausdruckes für jenes Erstere, und dieser erschien mir als der angemessenste.

Zweiter Abschnitt.

Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Dinge und seinen Eigenschaften.

I.
Grundprobleme.

Zwei Grundfragen sind es besonders, mit deren Beantwortung dieser Abschnitt zu thun hat.

Zuerst: wie verhalten sich die Accidenzien zu den Substanzen, die Eigenschaften zu den Dingen? — Schon unter den Scholastikern ist bekanntlich viel hierüber gestritten worden: ob nämlich jene mit diesen Eins seien, oder ein Zweites neben ihnen. Während Einige (wie Heinrich von Gent und Duns Skotus) die Substanzen und die Accidenzien für nur dem Namen nach verschieden erklärten, wurden sie von Anderen (z. B. von Wilhelm Durand und Okkam) als reell verschieden und diese zu jenen erst besonders hinzugethan behauptet. Wie jedoch im scholastischen Zeitalter fast allgemein, drehte sich auch dieser Streit endlos um leere Spitzfindigkeiten und unfruchtbare Distinktionen. Eine fruchtbarere Wendung erhielt er erst durch Locke, welcher, dem Grundcharakter seiner Methode gemäfs, auch hier von Anfang an die Frage

stellt: woher uns der Begriff der Substanz komme? Seine Antwort lautet: wenn eine gewisse Anzahl von einfachen Vorstellungen immer mit einander zusammen gegeben sind: so legen wir ihnen, da wir uns nicht denken können, dafs sie an sich subsistiren, ein gewisses gemeinsames Substrat unter, welches wir eben die Substanz nennen. Indem wir hieran gewöhnt sind, so macht sich für das Vorstellen des gemeinen Lebens auch nicht der mindeste Zweifel an der Realität dieses Substrates geltend; aber besinnen wir uns tiefer darüber, so ist es nicht zu leugnen, dafs wir dasselbe nicht kennen, noch unsere Unterlegung zu rechtfertigen im Stande sind, wenn wir sie auch nicht entbehren können. Wir vermögen ihre Realität aus keiner, weder äusseren noch inneren Anschauung nachzuweisen, und so mufs sie uns denn für immer ungewifs bleiben.

In dieser Art nun steht die Frage im Grunde bis auf die neuesten Zeiten. Alles, was man zur Ausfüllung der bezeichneten Lücke beigebracht, hat sich als ungeeignet erwiesen. So will Kant die durch unsere gesammte Erkenntnifs hindurchgehende, mit einer gewissen Nothwendigkeit begründete Annahme solcher Substrate auf eine Kategorie zurückführen, welche das ursprünglich unverbunden gegebene Material der sinnlichen Empfindungen, nachdem es zunächst in der untergeordneten Einheit der reinen Anschauungsformen (des Raumes und der Zeit) verbunden worden sei, unter die höhere Form der Einheit des Verstandes zusammenfasse. Aber in diesem Falle wäre ja diese Annahme unstreitig rein subjektiven Ursprungs, und also lediglich von subjektiver Gültigkeit; und wir hätten mithin auch auf diesem Punkte wieder in dem Kantischen Systeme

keine Widerlegung, sondern eine Bestätigung des Skepticismus. Bei Locke war die Behauptung des subjektiven Ursprungs unbestimmt gehalten, und im Grunde kaum mehr, als ein aufrichtiges Bekenntnifs seiner Unkunde, in welcher Art die Annahme solcher Substrate objektiv begründet sein möge; bei Kant dagegen findet sich diese Behauptung entschieden zum Idealismus ausgeprägt. Nach Locke haben wir nur keine Gewifsheit über die Realität jener Unterlegung: wodurch es nicht ausgeschlossen werden würde, dafs das Untergelegte, oder das Substantielle, dennoch Realität haben könnte; durch Kant wird dies abgeschnitten, indem er es nicht nur für wesentlich unmöglich erklärt, in unserem Vorstellen das Substantielle zu erfassen, sondern die Vorstellung davon geradezu für nur aus dem vorstellenden Subjekte stammend, und den Dingen an sich völlig fremd erklärt.

Andere haben sich dadurch zu helfen gesucht, dafs sie (gewissermaafsen das Umgekehrte) die Accidenzien, oder die Vielheit, für das wahre Sein abgeleugnet haben. So soll nach Herbart[1]) die Qualität des Seienden schlechthin einfach sein, allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich. Vielheit **im** Seienden sei nicht Vielheit **des** Seienden; die letztere, oder die Inhärenz, nur scheinbar, durch zufällige Ansichten entstanden, welche zwischen den verschiedenen einfachen Substanzen bedingt seien. Es gebe gar keine Attribute als Korrelata der Substanz, sondern dieselben hätten ihre Bedeutung nur durch die Kausalitätsverhältnisse unter den Substanzen, durch welche aber auch für

1) Vgl. „Allgemeine Metaphysik etc.", besonders Theil II., S. 97. ff.; S. 121. ff.; S. 140. f.; auch S. 172. ff.

das Seiende, in Hinsicht dessen, was es sei, nicht das Mindeste verändert werde: denn die Accidenzien lägen nur in uns, seien nur unsere Vorstellungen.

Aber auch dies gewährt uns keine wahre Aushülfe. Alle „zufällige Ansichten", oder wie es Herbart an anderen Stellen bezeichnet, „alle Vergleichungen jeder Substanz mit allen übrigen", erklären das Gegebene nicht. Die Vielheit, um deren Erklärung es sich hier handelt, ist, wie es Herbart selbst bezeichnet, eine Vielheit im Seienden, während sie sich nach seiner Erklärung als eine bloſse Vielheit auſser dem Seienden stellt (als in bloſsen Verhältniſsbeziehungen bestehend). In jener Art ist sie als ein wahrhaft objektives oder reales Verhältniſs gegeben: verschieden von allen bezeichneten, bloſs subjektiven Verhältnissen. Ist aber dieses als ein eigenthümlich-einfaches auch nur im Begriffe vorhanden, so muſs es uns, nach den früher auseinandergesetzten Gründen, auch irgendwie in einer Anschauung, oder im Sein gegeben sein[1]). Wir können nichts absolut erdichten oder erdenken; und findet sich also Jenes (woran doch selbst der überspannteste Skeptiker nie gezweifelt hat), so muſs sich auch dieses irgendwie finden: so müssen Locke und Kant, und überhaupt Alle, die sich zu einem völligen Idealismus in dieser Hinsicht bekannt haben, bei der Durchmusterung unseres Vorstellens etwas übersehen haben. Auf jedem Fall aber muſs für die Nachweisung davon eine nicht geringe Schwierigkeit gegeben sein. Wir können, so scheint es, die Accidenzien nicht in ein bestimmtes Verhältniſs zu dem Dinge stellen, nicht jene in diesem (wie es

1) Vgl. S. 14. f. und 65. ff.

doch für die Lösung der Aufgabe erfodert werden würde) als Theile konstruiren. Nehmen wir alle Accidenzien hinweg, so bleibt uns nichts übrig; und auf der anderen Seite zeigen sich doch die Accidenzien nicht geeignet, für und aus sich die Substanz zu bilden und zu vertreten. Wir müssen, scheint es, etwas darüber hinaus haben, und doch haben wir nichts darüber hinaus.

Hiezu kommt dann das Zweite: die Frage, wie sich die Accidenzien zu einander verhalten? Auf dieses Problem hat ebenfalls in der neuesten Zeit besonders Herbart von Neuem aufmerksam gemacht. Sehen wir auch davon ab, daſs es einen gewissen Widerspruch zu enthalten scheint, das Eine zugleich als Vieles zu denken: so müſste sich doch zwischen diesem Vielen wenigstens eine objektive Verknüpfung, ein In-einander, ein reales Band nachweisen lassen. Aber ein solches findet sich durchaus nicht. Wir können nicht darüber hinaus, daſs diese Eigenschaften stets in dieser Verbindung von uns wahrgenommen, d. h. für unser Vorstellen mit einer gewissen Nothwendigkeit verbunden sind. Wir vermögen nicht nachzuweisen, wie dieselben im Sein, oder real ineinander sind: auch nicht einmal der Möglichkeit nach, indem wir uns in keiner Weise auch nur zu denken im Stande sind, in welcher Art z. B. die Süſsigkeit oder der Ton in oder an der Gestalt, der Farbe etc. sein könne. Die verschiedenen Hauptklassen von Eigenschaften scheinen gar nicht zu einander zu passen; und es kommt also zu unserer Unfähigkeit, die Thatsache zu begründen, noch die zweite Unfähigkeit hinzu, selbst nur überhaupt eine solche Thatsache als möglich vorzustellen.

Gleichwohl ist auch diese Thatsache: die Verbindung des im Dinge Mannigfaltigen, wenigstens in unserem Denken gegeben; und so mufs es denn, dem so eben Auseinandergesetzten gemäfs, auch irgendwie in einer Anschauung oder in einer Auffassung des Seins gegeben sein. Denn nur das Zusammengesetzte läfst sich durch Dichten oder Denken bilden, und wir haben es auch hier mit einem eigenthümlich-einfachen Verhältnisse zu thun[1]. Auch in Hinsicht dieses Punktes also haben wir eine neue Revision unseres Vorstellens zu unternehmen, um vermöge einer genaueren Auffassung und Ergründung desselben Dasjenige nachzuweisen, was sich dem Scharfblicke Locke's, Kant's und Anderer verborgen hat.

II.

Lösung dieser Probleme auf der Grundlage der im ersten Haupttheile erkannten Verhältisse.

Der Schlüssel zur Lösung dieser Aufgaben ist uns im Allgemeinen schon durch unsere früheren Betrachtungen gegeben[2]. Wir müssen das Ding, welches uns unser Selbstbewufstsein zeigt, scharf auseinanderhalten mit den Dingen, die sich den äufseren Sinnen darstellen. Durch unser Selbstbewufstsein nehmen wir unmittelbar das Ding an sich, das Sein, wie es in sich selber ist, wahr; und

1) Allerdings handelt es sich hier um ein Zusammengesetztes. Aber die Art und Weise dieser Zusammengesetztheit ist doch für unser Vorstellen oder Denken ein eigenthümlich Einfaches.

2) Vgl. besonders S. 76. ff. und S. 146. f.

da ist es unstreitig: die Accidenzien können, da sie etwas in dem Dinge sein sollen, nichts über das Ding hinaus sein, so wie auf der anderen Seite das Ding nichts über seine Accidenzien hinaus. Die Accidenzien sind Theile des Dinges, und in ihrer Gesammtheit das Ding selbst; oder beide decken sich einander. Stände eines von beiden über das andere hinüber: so hätten wir darin ein Sein des Dinges, welches gleichwohl nicht dem Sein des Dinges angehörte.

Dies zeigt sich nun auch bei der specielleren Betrachtung vollkommen bestätigt. Alles, was ich mir als Accidenzien zuschreibe: meine Vorstellungen, Gefühle, Willensakte etc., und eben so meine inneren Anlagen (Talente, Charakteranlagen etc.) verhalten sich zu mir oder zu dem Dinge, welches ich bin, wie Theile zum Ganzen; und das ganze Ding, welches ich bin, ist überhaupt nichts aufser der Gesammtheit aller dieser Accidenzien oder dieses in mir gegebenen Mannigfaltigen. Und eben so liegt auch das In-einander dieser letzteren für die Auffassung des Selbstbewufstseins unmittelbar vor. Wir nehmen diese Theile unseres Seins als innig mit einander verbunden wahr, und können die Natur des Bandes, durch welches sie verbunden sind, die Elemente, aus welchen dieses besteht, und die Art der Verknüpfung genau nachweisen.

Man lasse sich hiebei nicht durch die Sprache irre machen. Diese enthält neben den Wörtern, welche substantivische Accidenzien oder ein Sein im Dinge bezeichnen, auch Wörter für adjektivische Accidenzien, oder die ein Haben im Dinge ausdrucken, wie „Verständigkeit, Klugheit, Gütigkeit, Scharfsinnigkeit" etc. Nur die ersteren natür-

lich können Theile des Dinges sein, oder mit dem Dinge zusammenfallen. Aber die letzteren lassen sich in die ersteren auflösen. „Verständig sein" heifst „Verstand haben", „klug sein", „gütig sein", „scharfsinnig sein" etc., Klugheit, Güte, Scharfsinn etc. haben. Nun bestehen der Verstand, die Klugheit, die Güte, der Scharfsinn etc. in gewissen Angelegtheiten für Vorstellungen, Gefühle, Strebungen etc., oder für Gruppen und Reihen derselben, welche dann eben Theile des Seelenseins sind, und in ihrer Gesammtheit das Ding bilden, welches wir unsere Seele nennen; und durch diese hindurch also geben uns auch die adjektivischen Accidenzien, wenngleich mehr indirekt, Theile der menschlichen Seelensubstanz an.

Noch andere Prädikate sind blofse Abstrakta, bezeichnen Eigenschaften an den Eigenschaften, und die daher auch nur in den konkreten Eigenschaften oder Accidenzien ihre Existenz haben können. So „kräftig, lebendig, phlegmatisch" etc. Wir haben hier nur (mehr oder weniger allgemein verbreitete) Beschaffenheiten der Theile des Seelenseins: der psychischen Grundkräfte (der ursprünglichen Anlagen) und der Angelegtheiten für die Vorstellungen, Gefühle, Strebungen etc., so wie ihrer Entwickelungen; und nur in den besonderen Gebilden also, nicht in einer eigenthümlichen abstrakten Existenz, können wir das Sein dieser Eigenschaften nachweisen. Die Schwierigkeit entsteht hier, wie im vorigen Falle, dadurch, dafs das metaphysische Verhältnifs durch ein logisches verdeckt wird. Bringen wir aber dieses in Abzug, oder machen wir es (man erlaube mir diesen Ausdruck) für unser Denken durchsichtig: so fällt alle Schwierigkeit weg.

Dabei ist es ferner nicht zu leugnen, dafs wir

das unbewufste oder innere Seelensein nicht unmittelbar aufzufassen im Stande sind: denn alle Auffassungen des Selbstbewufstseins sind ja, wie schon der Ausdruck selber sagt, an das Bewufstsein gebunden. Aber wir werden später sehen, wie wir dessenungeachtet mittelbar, durch gewisse Schlüsse oder Konstruktionen, auch jenes Sein in den Bereich unserer Erkenntnifs zu bringen im Stande sind. Und überdies findet ja diese Schwierigkeit (so wie ihre Beseitigung) für die Accidenzien ganz in demselben Verhältnisse Statt, wie für die Substanzen oder die Dinge. Wir können die Accidenzien des inneren Seelenseins eben so wenig unmittelbar auffassen, wie das innere Seelensein selbst. So weit wir aber die Einen und das Andere auffassen: so weit fallen sie durchaus zusammen. Denn auch unsere bewufsten Seelenentwickelungen gehören ja doch unstreitig dem Dinge, welches wir sind, an: sie sind in dem Dinge, bilden in ihrer Gesammtheit den bewufsten Theil des Dinges, so wie mit den unbewufsten Anlagen zusammen das gesammte Ding oder Sein.

Bei unseren Vorstellungen von den äufseren oder körperlichen Dingen nun zeigt sich allerdings gewissermaafsen von allem Diesem das Gegentheil. Wir müssen es hier den skeptischen und idealistischen Argumenten zugestehen, dafs sich das Ding für uns unerreichbar zurückzieht. Aber verhält es sich denn mit den Accidenzien anders? — Unstreitig keineswegs: denn auch diese nehmen wir ja nicht mit metaphysischer Wahrheit, oder wie sie an und für sich selber sind, wahr, sondern nur, wie sie uns erscheinen, oder in ihren Wirkungen auf uns. In diesen Wahrnehmungen

ist dem Objektiven, wie wir uns überzeugt haben, untrennbar ein Subjektives beigemischt; und wie könnten sie also mit dem Dinge übereinkommen[1])? Allerdings stehen sie mit diesem in Verbindung, entsprechen sie ihm in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes: denn den Wirkungen der Dinge auf uns müssen ja doch gewisse Eigenschaften in den Dingen selber (in ihrem An-sich-sein) zum Grunde liegen, vermöge deren sie gerade diese und keine andere Wirkungen auf uns hervorbringen. Aber diese An-sich-eigenschaften kennen wir nicht, vermögen wir auch auf keine Weise zu erkennen. Wäre uns diese Erkenntnifs möglich, oder nähmen wir die Accidenzien der Dinge wahr, wie sie an-sich sind, so würden sie sich eben so, wie bei dem von uns selber Aufgefafsten, als in den Dingen seiend, oder als Theile der Dinge, und die Dinge als lediglich aus ihrer Gesammtheit bestehend erweisen.

Die in den skeptischen und idealistischen Argumentationen nachgewiesenen Verhältnisse also haben, wenn wir sie tiefer eingehend auffassen, durchaus nichts Wunderbares, sondern sind genau dem im ersten Haupttheile erkannten Grundverhältnisse angemessen. Wir können kein objektiv-gegebenes Substrat für die wahrgenommenen Eigenschaften haben: denn mit allen unseren sinnlichen Wahrnehmungen nehmen wir ja nicht das Mindeste vom Dinge-an-sich wahr, sondern lediglich Erscheinungen oder Wirkungen desselben auf uns. Das einzige Ding-an-sich, welches wir kennen, sind wir selber; und so

1) In diesem Falle müfste ja das Objektive für sich allein dem Objektiven und Subjektiven gleich sein, also (wenn wir die Gesammtheit des Objektiven eines Dinges c nennen, und das Subjektive b) $c = c + b$: was unstreitig ein Widerspruch ist.

ist es denn, wie wir uns überzeugt haben[1]), natürlich, dafs jenes Substrat nur von uns untergelegt sein kann, in Analogie mit dem in uns Wahrgenommenen. Aber in ganz gleicher Art vermögen wir ja auch die Accidenzien, als Accidenzien des Dinges-an-sich, nur vorzustellen, indem wir sie in Analogie mit dem in uns Wahrgenommenen unterlegen. Und eben so wenig können wir ein objektives Band haben zwischen den Accidenzien. Allerdings sind diese eben so wohl in ihrem Zusammen objektiv begründet, als einzeln; aber wir wissen nicht, wie sie zusammen begründet sind, weil wir nicht wissen, wie sie einzeln (d. h. als An-sich-eigenschaften) begründet sind. Das Band ist uns lediglich subjektiv gegeben: in dem steten Zusammen-Wahrnehmen; aber dies ist nur Wirkung davon, dafs uns ja auch die einzelnen Accidenzien nur subjektiv, d. h. als Wirkungen der Dinge in uns, oder als Erscheinungen gegeben sind. Ist uns aber auch dieses Band, oder dieses Zusammen, nur subjektiv-gegeben (d. h. wie es sich für unser vorstellendes Subjekt ausprägt), so ist es doch unstreitig, eben so wie das Sein überhaupt[2]), objektiv-begründet. Wir haben nicht eine Zusammenbildung von Wahrgenommenem (wie bei erdichteten Charakteren, oder in der Vorstellung des Pegasus, der Sphinx), sondern ein Zusammen-Wahrnehmen, oder das Zusammen ist objektiven Ursprungs. Dies zeigt sich darin, dafs wir die Gruppen (von Eigenschaften) und Reihen (von Erfolgen), welche das allgemein-menschliche Bewufstsein als objektiv- oder real-begründet ansieht, nicht

1) Vgl. S. 81. ff.
2) Vgl. S. 117. f.

beliebig auflösen, nicht beliebig Dies oder Jenes herausnehmen, einschieben etc. können, sondern uns mit unausweichlicher Nothwendigkeit an die gegebene Gruppirung und Folge gebunden fühlen. Oder man mache nur den Versuch, sich vorzustellen, daſs die Frucht, welche wie die Kirsche aussieht, wie die Pfirsich schmecke, oder die Flöte wie die Laute töne, oder das mit den sichtbaren Eigenschaften des Zukkers Behaftete wie Rhabarber schmecke etc., oder daſs das Wasser wie das Feuer brenne etc. Der Versuch wird miſslingen, indem sich die wirklichen Gruppenverbindungen mit unüberwindlicher Stärke gegen diese Änderungen sträuben. Das bloſs subjektiv Begründete würden wir eben ohne Hinderniſs mit anderem Subjektivem vertauschen können; und so geben uns denn die Hindernisse, und die in keiner Art zu beseitigenden Hindernisse, auf welche wir stoſsen, eine unleugbare Gewähr für die objektive Begründung dieser subjektiv (in unserem Vorstellen) vorgefundenen Gruppirungen und Folgen[1]).

III.
Genauere Ausprägung der Grundverhältnisse des Dinges und der Accidenzien.

Den mitgetheilten Erörterungen gemäſs, ist eine bestimmtere Ausprägung der Verhältnisse, sowohl

1) Wir haben also ein ungleich günstigeres Verhältniſs, als in der Kantischen Theorie, wo alle Verbindung zum Substantiellen durch einen reinen Verstandesbegriff entstehen soll, mithin lediglich subjektiven Ursprunges ist, und demnach auf keine andere als eine subjektive Gültigkeit Anspruch machen kann. Vgl. hiezu oben S. 166., auch S. 11. f.

wohl zwischen dem Dinge und seinen Accidenzien, als zwischen den Accidenzien unter sich, nur möglich durch die Beobachtung des einzigen Dinges, welches wir überhaupt in seinem An-sich kennen: durch die Beobachtung unserer selbst. Die in angemessener Allgemeinheit gefafsten Resultate dieser Beobachtungen können dann freilich zunächst nur darauf Anspruch machen, für das menschliche Seelensein zu gelten. Aber es wäre doch möglich, dafs es gewisse, allem Sein gemeinsame Grundformen gäbe: in Hinsicht deren dann jene Erkenntnisse den Charakter einer allgemeineren Offenbarung an sich tragen würden; und wir müssen demnach wenigstens den Versuch machen, ob und inwieweit wir ihnen eine solche abgewinnen können.

Vermöge dessen nun ergiebt sich nicht nur Dasjenige, was man sonst „rationale Psychologie" genannt hat[1]), aber in weit tiefer eindringender Bearbeitung, als die bisherige war, sondern diese wird auch unmittelbar zur Grundlage für die Naturphilosophie. Wir müssen dieses interessante Verhältnifs noch genauer beleuchten. Alle Naturwissenschaften, zu welchem Grade von Vollkommenheit sie auch durch genaue Beobachtungen, Experimente, mathematische Berechnungen etc. gebracht werden mögen, können es doch zu keinem eigentlichen Verstehen oder Begreifen der Naturentwickelungen bringen. Da sie sich durch und durch auf sinnliche Wahrnehmungen und Empfindungen, d. h. auf Erscheinungen, gründen, so reichen wir mit ihnen nirgend zum An-sich-sein, zu den inneren Formen

1) Vgl. S. 39.

und Entwickelungsprocessen hin. Dies tritt namentlich in dem schon früher[1]) erwähnten Verhältnisse hervor, dafs nur in den wenigsten Fällen das Produkt die Eigenschaften an sich trägt, welche sich aus der Verbindung der Eigenschaften der Faktoren ergeben haben würden: was doch der Fall sein müfste, wenn wir mit unseren sinnlichen Wahrnehmungen das innere Sein der Dinge erfafsten, und wenn wir es zu einem Begreifen ihrer Entwickelungen bringen sollten. Inwieweit wir also dieses Letztere erstreben, werden wir über die Gesammtheit alles Desjenigen, was sich auf der Grundlage der äufseren Erfahrung erkennen läfst, hinausgetrieben; und dies ist es, was, ungeachtet aller jener Vollkommenheiten, neben den Naturwissenschaften, noch eine Naturphilosophie als gewissermaafsen nothwendige Aufgabe bedingt. Die Aufgabe dieser geht dahin, uns das innere Verständnifs über die Natur zu eröffnen, welches wir auf dem Wege jener vergebens suchen.

Aber auf welche Weise können wir nun dessen mächtig zu werden hoffen? — Unstreitig nur von der einzigen Natur aus, die wir wirklich ihrem wahren oder inneren Sein nach kennen: von der Natur unserer Seele aus. Wir müssen die Formen und Entwickelungsgesetze, die wir an dieser erkannt haben, den Erscheinungen der körperlichen Natur unterlegen.

In dieser Art also bildet sich die Philosophie der Natur: sich beziehend auf die Gegenstände der äufseren Erfahrung, aber ruhend mit ihren Konstruktionen auf der eigenthümlichen Grundlage der Philosophie: auf der Grundlage der inneren Er-

1) Vgl. S. 99. ff. und 120. ff.

fahrung. Hierin mit demjenigen einstimmig, was man neuerdings bei uns „Naturphilosophie" genannt hat, unterscheidet sie sich doch von derselben in drei wesentlichen Punkten.

Zuerst dadurch, dafs sie mit ihren Konstruktionen nicht, wie diese, konstitutiv oder behauptend auftritt: nicht von vorn herein durch einen Machtspruch die Identität des Subjektiven (Geistigen) und des Objektiven (der Natur) dekretirt. Die Formen und Entwickelungsgesetze können gleich sein bei beiden; und wir müssen dies in hohem Grade wünschen, indem nur unter dieser Bedingung ein innerliches Konstruiren und Begreifen der Naturentwickelungen für uns möglich wird. Aber sie können auch ungleich sein; und so dürfen wir denn mit jener Anwendung nur hypothetisch (versuchsweise, problematisch) verfahren. Es handelt sich um eine Anwendung auf ein mehr oder weniger verschiedenartiges Gebiet; und so müfsten wir uns denn gefallen lassen, auch abschlägliche Antworten zu erhalten, oder was wir in seinem vollen Umfange anwendbar geglaubt hatten, in dieser oder in jener Art auf engere Gränzen eingeschränkt zu sehen. Wie bei jeder anderen Hypothese, können wir auch hier über die Richtigkeit der Anwendung nur vermöge der sorgsamsten Vergleichung der Erfahrungen eine der Gewifsheit nahe kommende Wahrscheinlichkeit erhalten.

Zweitens, die Übereinstimmung, welche uns in dieser Art als wahrscheinlich erscheint, ist nicht (wie man es gefafst hat) eine Übereinstimmung zwischen dem erkennenden Subjekte und dem diesem gegenüberstehenden Objekte, dem Geiste und der Natur, (denn als solche würden sie ja vielmehr entgegengesetzt, und somit ihre Nicht-Übereinstimmung

wahrscheinlich sein), sondern die Übereinstimmung eines Objektes mit einem anderen Objekte, einer Natur mit einer anderen, ihr ähnlichen Natur. Nicht die Auffassungs- oder Erkenntnifsformen sind den Formen des aufgefafsten oder erkannten Seins identisch, sondern die Formen des einen (psychischen) Seins, des einzigen, welches wir in seinem An-sich, oder in voller Wahrheit, kennen, den Formen des anderen (uns materiell erscheinenden) Seins, welches wir nicht in seinem An-sich, sondern nur in seinen Wirkungen auf uns kennen[1]).

Und hieran schliefst sich dann unmittelbar das Dritte. Wir können eben deshalb diese Einstimmigkeit nicht vorzugsweise für die Formen unseres Erkennens hoffen, welche ja, als die geistigsten, am weitesten abstehen von dem körperlichen Sein, sondern vielmehr für die Formen unseres mehr sinnlichen, niederen Seins: der sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen, der niederen reproduktiven Entwickelungen etc. Und eben so können wir diese Einstimmigkeit auf der anderen Seite nicht sowohl für die niederen Naturgebiete hoffen (für die Gebiete der physikalischen, der chemischen Erscheinungen), als für die höheren, dem Gebiete des menschlichen Seins näher liegenden, wie die des menschlichen und der übrigen thierischen Körper. Die Physiologie und die Pathologie sind es, welche, im Vorzuge vor allen anderen Naturwissenschaften, von der naturphilosophischen Begründung eine bedeutende Förderung zu erwarten haben.

Aber die Aufgabe der Naturphilosophie müssen wir hier zur Seite liegen lassen. Wir haben es nur

1) Man vergleiche hiezu oben S. 92. ff.

mit den **allgemeinen** metaphysischen Verhältnissen zu thun und mit Demjenigen, was den einzig-möglichen Erkenntnifsquell dafür bildet: mit den tiefsten Grundlagen des **psychischen** Seins.

Betrachten wir nun zuerst das Verhältnifs des **Dinges** zu den **Accidenzien**: so haben wir schon früher bemerkt, dafs im wahren Sein beide einander decken. Von den Accidenzien aber kennen wir zunächst nur die **zum Bewufstsein ausgebildeten**. Alle innere Wahrnehmung oder Selbstauffassung ist ja an das Bewufstsein gebunden; das **unbewufste** Seelensein vermögen wir in keiner Art **unmittelbar** in den Bereich unserer Auffassung zu bringen. Dessenungeachtet aber können wir **mittelbar** auf zwiefache Weise eine Erkenntnifs davon gewinnen.

Einmal nämlich entwickelt sich doch das **bewufste** Seelensein auf der **Grundlage** des **unbewufsten**. Das Letztere geht als Vermögen oder Kraft, als Bestandtheil darin ein; die bewufste psychische Thätigkeit, der bewufste Zustand enthalten zugleich die unbewufsten Kräfte oder Vermögen in sich. Wir haben also nur in Gedanken **abzuziehen**, was der **Ausbildung zum Bewufstsein**, oder der **Erregung**, angehört: so werden wir eben hiemit das unbewufste oder innere[1]) Sein erhalten. Man

1) Der Ausdruck „**inneres** Sein" hat eine gewisse Zweideutigkeit, indem er erstens, wie hier, im Gegensatz gegen die bewufste Entwickelung (welche gleichsam das unbewufste Sein offenbart, und also äufserlich macht), und zweitens (wie mehrmals im Vorigen geschehen ist) im Gegensatz gegen das nur in der Erscheinung (für Anderes, sinnlich, äufserlich) erkannte Sein gebraucht werden kann. Indefs wird, welche von diesen beiden Gebrauchsweisen Statt finde, jedesmal leicht aus dem Danebenstehenden abgenommen werden.

nehme etwa die Erinnerungskräfte, die Verstandeskräfte, die Willenskräfte etc. Wir nehmen allerdings zunächst nur wahr, was man ihre Äufserungen nennt: die Erinnerungen, die Begriffe, durch welche wir verstehen, die Begehrungen und Vorstellungsreihen, vermöge deren wir wollen etc. Aber man denke hievon die Elemente hinweg, durch deren Hinzukommen die Ausbildung zum Bewufstsein gewirkt worden ist: und man wird die Erkenntnifs Dessen gewinnen, was die Kräfte selber sind, oder was das jenen Äufserungen zum Grunde liegende innere Sein ist.

Aber hiezu kommt noch ein zweiter Erkenntnifsquell. Aufser den einfachen sinnlichen Urvermögen nämlich, ist alles unbewufste Seelensein entstanden durch die Spuren, welche von früheren bewufsten Entwickelungen zurückgeblieben sind. Wir werden also dasselbe auch von der anderen Seite her in den Bereich unserer Erkenntnifs bringen können: indem wir von diesen früheren bewufsten Entwickelungen in Gedanken in Abzug bringen, was von ihnen entschwunden ist, indem sie aus bewufsten zu unbewufsten wurden. So ist die Hauptvorstellung der Erinnerung an eine früher gesehene menschliche Gestalt die Reproduktion einer Wahrnehmung eben dieser Gestalt; die Anlage für jene aber besteht in der Spur, welche von dieser Wahrnehmung zurückgeblieben ist; und die Erkenntnifs dieser Spur also giebt uns die Erkenntnifs wenigstens von dem Hauptbestandtheile des unbewufsten inneren Seins, welches wir Erinnerungsvermögen nennen[1]). Eben so wird

1) Für das ganze Erinnerungsvermögen werden aufserdem noch andere Vorstellungsanlagen erfodert. Man vergleiche meine „Psychologischen Skizzen", Band I., S. 465. ff.

das unbewufste Seelensein, welches uns zum Verstehen fähig macht, durch die Spuren von Begriffbildungsprocessen begründet etc.

In dieser Art also sind wir im Stande, nicht nur das bewufst in uns Ausgebildete, sondern die Gesammtheit der Accidenzien unseres Seins und hiemit zugleich das Ding, welches wir sind, vollständig zu erkennen.

Gehen wir nun zur Betrachtung des zweiten Grundverhältnisses über: der Verbindung zwischen den Accidenzien, so zeigt sich diese im Allgemeinen als eine zwiefache. Sie ist theils eine ursprünglich gegebene, theils eine später entstandene.

Die erste ist die zwischen den verschiedenen Grundsystemen des menschlichen Seins Statt findende. Das System des Gesichtssinnes, des Gehörsinnes, des Tastsinnes, der niederen Sinne, die mannigfach verschiedenen Muskel- und Vitalsysteme sind schon ursprünglich (oder angeboren) nicht als äufserlich aneinanderhangend, sondern als in der innigsten Verbindung Ein Sein bildend gegeben. Wir vermögen freilich diese Verbindung nicht in ihrer Ursprünglichkeit aufzufassen: denn bei'm ersten Erwachen zum Leben kann sich ja der Mensch nicht beobachten; und wenn er sich später beobachtet, findet er jene ursprüngliche Verbindung durch unzählige, später gewordene überdeckt. Aber doch mit diesen zusammen, und gleichsam durch sie hindurch, werden wir uns auch jenes ursprünglichen Einsseins als eines tiefer begründeten, wesentlicheren, innigeren, in jedem Augenblicke bewufst.

Die später gewordene Verbindung zeigt sich im Allgemeinen wieder in zwei untergeordneten For-

men. Dieselbe entsteht theils durch die gegenseitige Anziehung und das Zusammenfliefsen des Gleichartigen, theils zwischen Ungleichartigem. Der ersteren Form gehören z. B. die Verschmelzungen der gleichartigen Spuren von sinnlichen Empfindungen zu Vermögen für die späteren Empfindungen und Wahrnehmungen, die Verschmelzungen der gleichartigen Vorstellungselemente zu Begriffen und Begriffsanlagen, die Verbindungen von Subjekten und Prädikaten in Urtheilen etc. an; der zweiten Form alle Gruppen- und Reihenverbindungen zwischen Vorstellungen, Gefühlen, Strebungen etc. von verschiedenem Inhalte, die in Folge ihres Zugleich oder ihres Nachher mit einander zusammengewachsen sind. In dem ersteren Verhältnisse bedarf es keiner verknüpfenden Elemente: das Gleichartige, wie es vermöge seiner Gleichartigkeit zusammengekommen ist, hält auch rein vermöge dieser Gleichartigkeit an einander; in dem zweiten Verhältnisse dagegen weist die psychologische Zergliederung besondere Elemente nach, welche, indem sie mehrere psychische Entwikkelungen zusammen durchfliefsen, und sich an und gewissermaafsen zwischen den Spuren davon erhalten, die Verbindung unter denselben dauernd vermitteln. Dafs die Verbindung auf diese Weise begründet werde, läfst sich auch namentlich dadurch nachweisen, dafs ja das vorhandene Quantum der dafür geeigneten Elemente in dem Maafse, wie mehrere Verbindungen gestiftet werden, sich verringert. Nach längerem Auswendiglernen, Studiren etc., wobei es auf die Begründung eines gewissen Zusammen oder Nachher von Vorstellungen, Begriffen etc. ankommt, fühlen wir uns aufser Stande, diese Bemühungen länger fortzusetzen: die Elemente, welche wir dafür an-

wenden konnten, sind verbraucht[1]). Und so ergiebt sich denn das **Band**, welches in diesen und ähnlichen Fällen die Verbindung konstituirt, als ein **eben so Reelles**, wie das Verbundene selbst (die einzelnen Vorstellungen, Vorstellungsanlagen etc.)[2]).

Indem wir uns, dem Charakter unserer jetzigen Untersuchung gemäfs, auf diese allgemeinen Bestimmungen beschränken, wenden wir uns dem allgemeinsten Verhältnisse der Selbstauffassung zu: dem Verhältnisse des **Ich** oder der **Identität zwischen dem Vorstellenden und dem Vorgestellten**. Wir müssen diesem eine um so ausführlichere Betrachtung widmen, da dasselbe in mehreren neueren metaphysischen Systemen zum Mittelpunkte der Theorie des psychischen Seins, ja wohl gar der gesammten Philosophie gemacht worden ist. Hieher gehören vor Allem **Fichte's** berühmte Sätze: „Ich gleich Ich" und „Das Ich setzt sich und das Nicht-Ich"; das

1) *Die* genauere Bestimmung der hier angedeuteten Verhältnisse und der Natur der verbindenden Elemente findet man in meinen „Psychologischen Skizzen", Band II., S. 236. ff.; vgl. Band I., S. 389. ff.; „Lehrbuch der Psychologie", S. 36. ff. und 109. ff.

2) Man hüte sich hiebei, das Neben- und Nach-einander dieser Vorstellungsanlagen etc. irgendwie räumlich, und die verbindenden Elemente irgendwie materiell zu denken. Alles, was man in dieser Art angeführt hat (von einem Nervengeiste, oder von Zusammenbildungen der Gehirnfibern etc.), ist blofse Erdichtung. Unser Selbstbewufstsein zeigt uns in jedem Augenblicke, dafs es ein **durchaus unräumliches Zusammen und Nachher** giebt; und eine wohlbegründete Erkenntnifs der Verbindungselemente können wir ebenfalls nur durch die Beobachtung unseres Selbstbewufstseins gewinnen: sie sind uns also nur als **psychische** Elemente gegeben. Darüber im III. Abschnitte dieses Haupttheiles noch mehr.

heifst, Alles, was in dem ausgebildeten Ich vorgefunden werde, gleichviel von welchem Vorstellungsinhalte, sollte aus der unendlichen Thätigkeit des absoluten oder transscendentalen Ich hervorgehen, ohne alle Mitwirkung irgendwelcher demselben gegenüberstehenden Objekte. Aber auch besonnenere Forscher haben das Grundverhältnifs des Ich nach dieser Seite hin gefafst: so, wenn **Herbart** sagt, „das Subjekt könne sich nichts gleich setzen, was nicht eben so einfach sei als es selbst; folglich müsse nicht blofs die Mannigfaltigkeit individueller Bestimmungen, sondern auch der allgemeine Begriff dieser Mannigfaltigkeit aus der Ichheit ausgeschieden werden; und so bleibe denn für das reine Ich nichts übrig, als die blofse Identität von Subjekt und Objekt, durch welche philosophische Bestimmung nur Das vollendet und rein ausgesprochen werde, was in dem gemeinen Selbstbewufstsein unbestimmt begonnen sei"[1]).

Wie verhält es sich nun zuerst mit dieser **Identität von Subjekt und Objekt, von Vorstellendem und Vorgestelltem** bei dem Ich? Dieselbe ist unstreitig ein sehr wichtiges und charakteristisches Verhältnifs, indem sich dadurch die Vorstellung des Ich auf das Bestimmteste von allen übrigen Vorstellungen unterscheidet. Bei allen übrigen Vorstellungen, selbst bei denjenigen, welche sich auf die uns gleichartigsten anderen Menschen beziehen, sind das Vorstellende und das Vorgestellte von einander verschieden, zwei getrennte Seiende oder Reale; hier

1) Vgl. **Herbart's** „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik", Theil I., S. 89. ff. — Eine ausführliche Kritik der von **Herbart** hierüber aufgestellten Theorie findet man im zweiten Bande meiner „Psychologischen Skizzen", S. 616—628.

sind sie eins und dasselbe, oder wir haben nur Ein Reales. Aber von welcher Art ist nun diese Identität oder Einheit? Ist sie eine völlige, oder nur eine beziehungsweise, und welche daneben eine gewisse Verschiedenheit, ein gewisses Auseinandertreten enthält?

Bei genauerer Betrachtung müssen wir uns durchaus für das Letztere entscheiden. Vorstellendes und Vorgestelltes sind Dasselbe, inwiefern sie einem und demselben Sein angehören, ihre innige Verbindung sich unmittelbar im Bewufstsein kund giebt. Sie sind Dasselbe aufserdem, indem sie denselben Vorstellungsinhalt haben: denn wahrhaft angemessen (und hier haben wir ja eine wahrhaft angemessene Vorstellung) kann etwas nur durch Dasjenige vorgestellt werden, was ihm gleich ist; inwieweit also die appercipirenden Begriffe[1]), welche als innerer Sinn angewandt werden, von dem Appercipirten verschieden sind, werden sie von demselben zurückgestofsen, und zeigen sie sich also zum inneren Sinne, oder zur Begründung der Vorstellung des Ich, in diesem Verhältnisse untauglich. Das erstere dieser beiden Verhältnisse ist der Vorstellung des Ich eigenthümlich, das zweite findet sich auch bei allen metaphysisch wahren Vorstellungen anderer menschlicher Seelen[2]). Aber neben dieser zwiefachen Identität findet sich eine zwiefache Verschiedenheit. Das Vorstellen der in uns gegebenen psychischen Entwickelungen geschieht durch die entsprechenden Begriffe. Da ist es doch unstreitig, zuerst: Vorstellendes und Vorgestelltes sind, wenn auch in

1) Man vgl. hiezu oben S. 71. ff.
2) Vgl. oben S. 101. ff.

demselben Realen innig Eins, doch zwei verschiedene Entwickelungen dieses Realen, zwei verschiedene untergeordnete Reale; und zweitens: obgleich dem Vorstellungsinhalte nach gleich, sind sie der Form nach verschieden: das Vorgestellte eine konkretere, ausgeführtere, frischere Entwickelung, das Vorstellende eine abstraktere, weniger individuell bestimmte, dafür aber stärkere, klarere. Das Vorzustellende kann da sein, ohne dafs es vorgestellt wird, z. B. bei einem Gefühle des Mitleids, welches uns so hinreifst, so unsere ganze Seele einnimmt, dafs wir uns seiner nicht bewufst werden, und also auch nicht die Vorstellung bilden: „ich fühle Mitleid"; und eben so kann auf der anderen Seite die Vorstellungskraft da sein und in Thätigkeit, ohne Vorgestelltes: wie wenn wir auf die Beobachtung einer Gemüthsbewegung gespannt sind, welche aus irgend einem Grunde nicht wirklich zu Stande kommt, obgleich wir etwa einen Brief, eine Stelle in einem Buche zu diesem Zwecke wieder lesen, welche sie früher hervorgebracht haben. Wir haben also, neben der Einheit, eine Zweiheit[1]). Und überdies enthält das Vorstellende, als Begriff, Dasselbe vielfach in sich, was in dem Vorgestellten nur einfach gegeben ist[2]); und wir haben demnach (um es so auszudrucken) neben der qualita-

1) Daher auch der gewöhnliche Sprachgebrauch bald jene und bald diese ausdruckt, ohne dafs sich doch in der Sache irgend eine Verschiedenheit nachweisen liefse, z. B. wenn wir sagen: „Ich klage mich an", „du mufst dich ermannen", und doch auf der anderen Seite: „das Gewissen macht mir Vorwürfe", „die Begierde reifst mich fort" etc.

2) Man vgl. hierüber meine „Psychologischen Skizzen", Band II. S. 158. ff.

tiven Gleichheit eine quantitative Verschiedenheit. Wäre das Vorstellende nicht in dieser Hinsicht ein Anderes, so würde nur eine Verdoppelung eintreten: ein Verhältnifs, welches ja doch auf keine Weise zur Erklärung des Vorliegenden hinreichen würde, dafs nämlich ein blofses Seiendes (ein Zustand, eine Entwickelung, eine Thätigkeit etc.) vorhanden war, und dieses nun vorgestellt wird. Wir würden dann nur etwa noch stärker von der Gemüthsbewegung, die uns erfüllt, eingenommen und fortgerissen werden, und noch weniger also zur Ausbildung der Vorstellung des „Ich" fähig sein.

Was nun das Vorgestellte sei, wenn wir von unserem „Ich" reden, haben wir schon früher auseinandergesetzt. Wir verstehen darunter vorzugsweise unser psychisches Sein; dieses aber wird gebildet durch die Gesammtheit der inneren Anlagen und der, in Folge mannigfacher Erregungen, hinzukommenden bewufsten Entwickelungen. Die letzteren können wir unmittelbar wahrnehmen, die ersteren nur vermittelt erkennen, aber so, dafs wir ihrer eben so gewifs zu werden im Stande sind. Wir haben es also nicht (wie es Manche dargestellt haben) mit einem Dunklen, in einer unerreichbaren Tiefe Liegenden zu thun, oder gar mit einem Intelligiblen, Unzeitlichen; vielmehr ist uns unser Ich vollkommener, als irgend ein anderes Sein bekannt, und in seinen zeitlichen Daseins- und Entwickelungsverhältnissen durchaus von uns nachzuweisen. Allerdings können wir nicht unser ganzes Ich vorstellen: denn dasselbe ist ja ein unendlich Zusammengesetztes, und der Horizont unseres Vorstellens in jedem Augenblicke sehr beschränkt. Aber diese Schwierigkeit ist (um mich so auszudrukken) psychologischer, nicht metaphysischer Art: eine

blofs quantitative, nicht die Art des Vorstellens treffende. Indem wir jeden einzelnen Theil unseres Seelenseins (auch des inneren) vorstellen können, vermögen wir auch (alle Akte eines solchen Vorstellens zusammengenommen) das ganze Seelensein vorstellen.

Dabei mufs man sich freilich hüten, überspannte Begriffe von der Natur unseres Seelenseins zum Grunde zu legen. Von dieser Art sind z. B. die Behauptungen, dafs sich das Ich während des ganzen Lebens gleich bleibe, und dafs Alles, was an ihm erscheine, rein aus ihm selber hervorgehe, ohne dafs es etwas von aufsen in sich aufnähme und verarbeitete. Nichts kann falscher sein, als diese Annahmen. Da von jeder Entwickelung (nach dem früher[1]) Bemerkten) eine Spur zurückbleibt im inneren Seelensein: so wird unser Ich, genau genommen, in jedem Augenblicke auch innerlich verändert; und die Entwickelungen, aus welchen diese Veränderungen hervorgehen, lassen sich (wie aus späteren Betrachtungen erhellen wird) nur begreifen, indem wir annehmen, dafs dafür gewisse Eindrücke von aufsen empfangen und angeeignet werden, oder durch ein Hineinwirken und Hineinkommen eines (bisher) uns fremden Realen in unser Sein. So lange wir dieses noch nicht aufgenommen haben, so lange gehört es unserem Ich nicht an; mit der Aufnahme und Aneignung aber wird es zum Bestandtheile unseres Ich, d. h. zu einem Etwas in unserem Sein, welches wir im Selbstbewufstsein wahrnehmen, und, indem wir dabei zugleich seiner unmittelbaren Verbindung mit dem Wahrnehmenden inne werden, als zu unserem Ich gehörig vorstellen können.

1) Vgl. S. 108.

Was sich gleich bleibt in jenem beständigen Wechsel ist eben nur jene allgemeine Beziehung. Welchen Inhalt auch das Vorgestellte haben möge, und dem angemessen das Vorstellende (die appercipirenden Begriffe): wir haben immer das Bewufstsein von jenem innigen Zu-Einem-Gehören, welches das Ich begründet, und indem es sich, von dem jedesmal aufgefafsten Punkte aus, in einem dunklen Nebenbewufstsein auf das damit Verbundene ins Unendliche hin erstreckt, scheinbar unser ganzes Sein umfafst. Aber man vergleiche nur die konkreteren Anschauungen, und in weiteren Abständen. Was hat mein jetziges Ich, indem ich mir bewufst bin, diese Gedanken niederzuschreiben, gemeinsam mit meinem Ich, wie es vor dreifsig Jahren war, als sich noch keine Spur von diesen Gedankenreihen in mir begründet fand? — Wir haben allerdings in beiden Fällen jenes Zu-Einem-Gehören des Vorstellenden und Vorgestellten; und aufserdem gehören die beiden Akte, in welchen das Bewufstsein davon gegeben ist, ebenfalls zu Einem Sein in der zeitlichen Aneinanderreihung, welche von jener früheren Zeit her bis zu der jetzigen abgelaufen ist. Aber die in dem späteren Akte vorgestellten und vorstellenden Elemente sind doch sehr verschieden von den im früheren gegebenen; und jene sind erst in uns hineingekommen durch eine lange Kette von Entwickelungen, von welcher damals noch nicht einmal das erste Glied gegeben war. Wir wissen selbst nicht mit Bestimmtheit, ob schon die psychischen Urvermögen gegeben waren, auf deren Grundlage sich diese späteren Vorstellungsreihen gebildet haben, oder ob uns nicht auch diese Urvermögen vielleicht erst durch später einge-

tretene Processe angebildet worden sind[1]). Kurz, ungeachtet jenes abstrakte Identitätsverhältnifs in beiden Akten dasselbe ist, und überdies diese beiden Akte selbst vermöge jener Zwischenentwickelung zu Einem Sein gehören: so zeigt uns doch die konkrete Anschauung eine so grofse Verschiedenheit zwischen beiden, und ihr Zusammenhang ist ein so weiter, und durch das Hineinwirken von fremdem Sein unterbrochener, dafs jene Identität auf keine Weise für eine völlige, sondern nur als eine in mannigfacher Beziehung beschränkte gelten kann.

IV.

Der Zusammenhang zwischen Seele und Leib.

In weiterer Bedeutung dieses Wortes rechnen wir zu uns (zum Ich) auch noch unseren Leib, z. B. wenn wir sagen: „ich sehe mich im Spiegel des Sees", oder „die Geschwulst an der Backe macht mich recht häfslich", „ich habe mich am Fufse gestofsen" etc. Diese Ausdehnung des Ich (denn in engerer Bedeutung des Wortes umfafst es den Leib nicht) müssen wir nun um so aufmerksamer betrachten, da ja unser Leib, aufser unserer Seele, das einzige Sein ist, in Bezug auf welches wir für das Verhältnifs des Dinges und der Accidenzien eine bestimmtere Ausprägung gewinnen können.

Man hat in früheren Zeiten bekanntlich die Ungleichartigkeit von Seele und Leib als eine unüberwindliche Schwierigkeit für ihr unmittelbares Einssein ge-

1) Man vgl. hierüber den zweiten Band meiner „Psychologischen Skizzen", S. 563. ff.

gehalten. Das Wesen der Seele, lehrte Descartes, bestehe im Denken, das Wesen des Leibes, wie alles übrigen Körperlichen, in der Ausdehnung; zwischen Denken und Ausdehnung aber, zwischen Immateriellem und Materiellem, sei nichts Gemeinsames, und eine wahre Verbindung zwischen ihnen demnach unmöglich. Daher man denn der bisher allgemein verbreiteten Annahme einer physischen (natürlichen) Verbindung zwischen beiden das sogenannte System der Assistenz gegenüberstellte: nach dem das Zusammen der Seele und des Leibes, welches an sich und ihrem Wesen nach unmöglich sei, durch ein besonderes Zuthun Gottes, also durch eine Art von stetem Wunder, möglich werden sollte. Hieran nahm Leibnitz mit Recht Anstofs: und so entstand sein berühmtes System der prästabilirten Harmonie, durch welche Seele und Leib (wie wir bei der Betrachtung der Kausalverhältnisse zwischen ihnen weiter ausführen werden) einander noch ferner gerückt wurden. Die Monade, welche die erstere konstituire, und die Monaden des letzteren sollten sich ganz unabhängig von einander entwickeln; ihr Zu-Einem-Gehören also im Grunde nur ein Schein sein, welcher daraus entstehe, dafs die Entwickelungen beider, durch Gottes ewige Welteinrichtung, in solche Einstimmung mit einander gebracht seien, dafs sie in jedem Augenblicke auf das Genaueste einander entsprächen.

Diese Schwierigkeit nun fällt nach den Aufschlüssen, welche wir durch unsere metaphysischen Untersuchungen gewonnen haben, gänzlich weg. Wie alles Andere, was wir durch die Sinne wahrnehmen, kennen wir auch unseren Leib nicht in seinem Ansich-sein. Die Ausdehnung, die Materialität, in

welchen wir ihn wahrnehmen, existiren als solche nur für unsere Wahrnehmung; die reale Ursache dieser Wahrnehmung, oder was er an und für sich selber ist, bleibt uns ein unbekanntes x; und es könnte, schon für diesen abstrakten Standpunkt der Betrachtung, sehr wohl gedacht werden, dafs dieses An-sich in seiner Qualität dem Sein unserer Seele sehr ähnlich wäre. Die für die Wahrnehmung allerdings sehr bedeutende Verschiedenheit zwischen beiden könnte ja überwiegend nicht aus ihrem Sein, sondern aus den verschiedenen Wahrnehmungsvermögen, mit welchen wir sie auffassen, stammen; und somit der Annahme ihres wahren oder realen Einsseins kein Hindernifs im Wege stehen.

Ergiebt sich nun hieraus eine gewisse Gleichartigkeit zwischen beiden lediglich als möglich: so wird dieselbe durch andere Betrachtungen zur vollsten Gewifsheit erhoben.

Zuerst nämlich giebt es keine Gattung von leiblichen Entwickelungen, welche nicht, obgleich sie für gewöhnlich ohne Bewufstsein erfolgt, unter gewissen Umständen bewufst werden könnte. So erfolgt die Verdauung gemeiniglich unbewufst; aber wenn wir etwas Unverdauliches genossen haben, oder unsere Verdauungssysteme krankhaft afficirt sind, so wird sie von bewufsten Empfindungen begleitet. Die unter den gewöhnlichen Umständen eines (wenigstens bestimmten) Bewufstseins ermangelnden Muskelthätigkeiten der Füfse werden bestimmt bewufst, wenn wir den ganzen Tag hindurch angestrengt gegangen sind; die gewöhnlich unbewufsten Aktionen des Herz- und Pulsschlages bei manchen Gemüthsbewegungen bewufst etc. Untersuchen wir alle diese Thatsachen genauer, so zeigt sich, die Empfindungen, welche da-

bei entstehen, verhalten sich durchaus wie alle anderen Entwickelungen unseres Bewufstseins: sind so unmittelbar und in demselben Verhältnisse Bestandtheile desselben, wie nur irgend die Wahrnehmungen der edleren Sinne und die höchsten Gedankenreihen. Können doch diese in manchen Fällen durch jene Empfindungen gänzlich aus dem Bewufstsein verdrängt oder unterdrückt werden. Nun aber mache man sich vollständig klar, was mit und in dieser Verwandlung gegeben ist. Augenscheinlich ist das Leibliche in ein Psychisches verwandelt. Denn diese Entwickelungen sind ja nun Bestandtheile unseres Bewufstseins: können eben so, wie alle anderen, durch die entsprechenden Begriffe, und also wie sie an sich selber sind, vorgestellt werden. Das Leibliche, als solches, kann ja doch nur durch die Sinne, nicht durch das Selbstbewufstsein wahrgenommen werden; und indem wir also eine Wahrnehmung durch dieses haben, haben wir ein Psychisches. Dann aber kann auch die Verschiedenheit zwischen Leiblichem und Psychischem, wie grofs sie auch der Erscheinung nach oder für das Vorstellen sein mag, doch dem Sein oder der Realität nach keine scharfe oder specifische, sondern nur eine Gradverschiedenheit sein. Jene erstere würde eine unüberwindliche sein müssen: es könnte nicht, was sich bei mäfsigen Reizen, und in einfacher normaler Ausbildung, lediglich als ein Leibliches zeigte, bei stärkeren Reizen, oder bei vielfacherer Ansammlung, oder bei krankhafter Affektion, zugleich als ein durch das Selbstbewufstsein Wahrnehmbares oder Psychisches hervortreten. Ist dies möglich (wie es denn in unendlich vielen Thatsachen vorliegt): so müssen sie einander näher stehen: der Leib gleichsam nur eine Seele

von niederer Art sein. Nur in dieser Weise wird es begreiflich, wie derselbe vermöge einer aufsergewöhnlichen Potenzirung dahin gebracht werden könne, die unter den gewöhnlichen Entwickelungsverhältnissen nur dem eigentlichen psychischen Sein zukommenden Erscheinungen hervorzubringen.

Hiezu kommt ein Zweites. Wir finden im leiblichen Sein dieselbe Fortentwickelung durch das Zurückbleiben von Spuren und die vermöge dessen erfolgende Verstärkung und Erweiterung der inneren Anlagen. Machen wir eine Bewegung des Armes für das Fechten, des Fufses für den Tanz, der Sprachmuskeln für das Aussprechen schwieriger Laute etc. öfter: so vermögen wir dieselbe späterhin leichter und mit gröfserer Sicherheit hervorzubringen. Wie dies? — Unstreitig nur dadurch, dafs die früher zu Stande gebrachten Bewegungen im Allgemeinen in demselben Verhältnisse, wie die früher zu Stande gebrachten Gedanken, in unserem inneren Sein fortexistiren in gewissen Spuren, die sich dann späterhin als Kräfte oder Vermögen erweisen für gleichartige Bewegungen. Oder man nehme die Angewöhnung gewisser Verzerrungen des Gesichtes, sonderbarer Bewegungen der Hände etc. Dieselben sind vielleicht anfangs willkührlich, oder in Nachahmung Anderer hervorgebracht worden. Aber in Folge der davon zurückgebliebenen Spuren sind sie zu einer inneren Macht geworden: so dafs sie sich nun zur Wirksamkeit vordrängen, und es dem Menschen schwer, ja zuweilen unmöglich fällt, sie zu unterlassen. Das leibliche Sein also zeigt ganz dieselben Verhältnisse in Hinsicht der Begründung von Fertigkeiten und Trieben, mit dem einzigen Unterschiede, dafs die Ausbildung unbestimmter ist: die

Spuren sich nicht so einzeln und bestimmt, wie im Psychischen, sondern mehr in einander fliefsend, und gleichsam über einander gebildet, und durch dieses Übereinander verdeckt erhalten. Eine Verschiedenheit, die augenscheinlich auf dieselbe Gradverschiedenheit hindeutet, auf welche wir bei der vorigen Betrachtung gestofsen sind: auf eine geringere Kräftigkeit und Höhe der Ausbildung bei den Urvermögen des Leiblichen[1]).

Hieran schliefst sich unmittelbar ein drittes Verhältnifs. Die leiblichen Spuren gehen dieselben Associationsverhältnisse ein, wie die psychischen, sowohl mit diesen, als unter sich. Das Erstere zeigt sich bei allen Fertigkeiten, wo gewisse Bewegungen hervorgebracht werden nach Maafsgabe gewisser Gesichts-, Gehör- etc. vorstellungen: wie bei den Fertigkeiten im Lesen, im Singen, im Fechten, im Zeichnen etc. Das Leitende sind hier die Vorstellungen, seien sie nun äufsere Wahrnehmungen (wie bei'm Vorlesen), oder innere Vorstellungen (wie bei'm Phantasiren auf einem Instrumente); durch diese aber werden die mit ihnen in Verbindung begründeten Bewegungsanlagen erregt, ganz eben so wie ein Gedanke von einem anderen. Andere Verhältnisse dieser Klasse, mehr im Ganzen und Grofsen, haben wir in den Gewöhnungen, z. B. im Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen etc. besser zu denken, unmittelbar nach dem Essen zu arbeiten oder nicht etc. Die Associationen zwischen den leiblichen Spuren unter sich finden sich bei den Fertigkeiten, wo ohne Dazwischentreten von Vorstellungen eine Bewegung die

1) Man vergleiche hiezu die S. 108. ff. hierüber gegebenen Erörterungen.

andere hervorruft, und selbst, wiewohl weniger häufig, zwischen verschiedenen Vitalsystemen[1]). Überhaupt zeigt sich auch hier wieder der bemerkte Mangel an kräftig-bestimmter Ausbildung, und daher für eine vollständige Erreichung dieser letzteren ein Dazwischentreten des eigentlichen Psychischen nothwendig. Aber selbst bei dieser Unterstützung könnte nicht eine so genaue Parallele zwischen den Verknüpfungsverhältnissen des Psychischen und des Leiblichen Statt finden, wenn nicht beide in ihrem wahren oder An-sich-Sein in hohem Maafse einander gleichartig wären.

Welches aber auch das Maafs dieser Gleichartigkeit sein möge: so viel ist unzweifelhaft, dafs die psychischen und die gewöhnlich als leiblich aufgeführten Systeme sehr wohl als wahrhaft oder reell in Einem Sein mit einander verbunden angesehen werden können, ja dafs für diese Verbindung nicht einmal ein Band von anderer Art anzunehmen nöthig ist, als für die zwischen den verschiedenen psychischen Grundsystemen unter sich: wie denn überhaupt die Gränzen zwischen beiden sehr schwer mit Bestimmtheit und Schärfe festzustellen sein möchten[1]).

Aber (könnte man sagen) reichen nicht vielleicht

1) „Ich habe in dem Invalidenhause zu Paris einen Offizier gesehen, welcher in dem rechten Fufse eine grofse Schufswunde gehabt hatte. Man hatte ihm damals bei dem ersten Verbande ein Brechmittel gegeben. Noch viele Jahre nach der Kur verspürte der Mann allezeit, so oft er Schmerzen in dem Fufse empfand, Neigung zum Brechen; und wenn er sich den Magen verdorben hatte, fühlte er Schmerzen in dem Fufse" (Platner in seiner „Neuen Anthropologie für Ärzte und Weltweise", S. 601. f.)

2) Man vergleiche hierüber meine Schrift: „Das Verhältnifs von Seele und Leib", besonders S. 131 ff.

die bezeichneten parallelen Verhältnisse noch weiter: so weit, daſs dadurch jede reale oder das An-sich-sein treffende Verschiedenheit aufgehoben werden würde? Das Psychische und das Leibliche könnten ja auch Eines und Dasselbe sein: welches dem Selbstbewuſstsein in seinem An-sich kund würde, den Sinnen als ein Räumlich-Ausgedehntes und Materielles erschiene. Wir hätten dann also zwischen ihnen lediglich eine Verschiedenheit der Auffassung. Was wir z. B. das leibliche Auge nennen, in seiner ganzen Ausdehnung, wäre nur die sinnliche Erscheinung eben Desjenigen, was wir, durch das Selbstbewuſstsein oder in seinem An-sich wahrgenommen, den Gesichtssinn nennen; das geschwollene Auge wäre die sinnliche Erscheinung desselben Erfolges, der sich uns in seinem An-sich als Empfindung des Stechens, Drückens, Ziehens etc. darstellt. Was wir bei dem Hunger als Veränderungen in der Ausdehnung, Gestalt, Farbe etc. des Magens, wenn auch nicht unmittelbar beobachten, doch mittelbar auf der Grundlage von Beobachtungen anzunehmen berechtigt sind, wäre dem Sein nach gar nicht von der Empfindung des Hungers verschieden, sondern nur deren sinnliche Auffassung etc. Und so durch alle übrigen Systeme hindurch.

An und für sich nun wäre allerdings eine solche durchgreifende Einheit des Leiblichen mit dem Psychischen (und dem in Analogie damit Gedachten) nicht unmöglich. Es wäre denkbar: auf der einen Seite, daſs allen Theilen unseres Leibes gewisse Systeme von Kräften zum Grunde lägen, welche sich in den beiden früher[1]) bezeichneten Abstufungsver-

1) Vgl. S. 106. ff. und besonders S. 110.

hältnissen den psychischen Systemen anreihen liefsen, und auf der anderen Seite, dafs alles Geistige (die inneren Vermögen, wie die Entwickelungen) als räumlich-ausgedehnt etc. wahrnehmbar wäre, wenn auch vielleicht nicht für unsere unbewaffneten Sinne, doch mit Hinzunahme der bis jetzt entdeckten, oder anderer, noch zu entdeckender Bewaffnungen des Auges, oder wenigstens durch die feineren Sinne vollkommnerer Wesen. Wir würden dann eine in allen Gliedern durchgehende Parallele haben; und wenn von irgend einem Theile unseres Seins, oder irgend einer Veränderung eines solchen, nur eine von beiden Wahrnehmungen möglich wäre: so würde dies allerdings als eine physiologisch und psychologisch interessante, aber als eine Thatsache anzusehen sein, welcher man in metaphysischer Beziehung keine weitere Bedeutung beizulegen hätte, als dafs sie auf eine Verschiedenheit nach jenen beiden Abstufungsverhältnissen, oder nach irgend einem anderen hindeutete. Wir hätten nur etwa auf der einen Seite ein System, welches nicht kräftig oder nicht individualisirt genug wäre, um mit seinen gewöhnlichen Zuständen im Bewufstsein bemerklich zu werden; oder auf der anderen Seite eine Entwickelung, die zu fein, und gleichsam zu ätherisch wäre, als dafs sie in die Empfindung unserer Sinne fallen könnte. Für die Dinge und deren Accidenzien aber würde hiedurch eben nur eine Gradverschiedenheit, keine specifische Verschiedenheit des Seins begründet.

Verfolgen wir nun diese Möglichkeit weiter: so ist es zuerst im Allgemeinen augenscheinlich, dafs die beiden Formen nicht in gleichem Grade positiv-gewifs sind. Der Erscheinung mufs in

jedem Falle ein **An-sich** zum Grunde liegen: denn eine Erscheinung ist ja überhaupt nicht möglich ohne ein Etwas, welches erscheint. Aber **nicht jedes** Sein oder An-sich braucht den menschlichen Sinnen, wie vollkommen sie auch bewaffnet sein mögen, oder überhaupt irgendwelchen Sinnen zu erscheinen.

Vergleichen wir ferner die Erfahrungen: so zeigt sich, wie wir bemerkt haben, dafs es kein leibliches System giebt, dessen Entwickelungen nicht unter gewissen Umständen (bei stärkeren oder länger fortgesetzten Reizungen etc.) bewufst, und also zu psychischen werden könnten. Aber auch hier finden wir keineswegs nach der anderen Seite hin eine gleich ausgedehnte Parallele. Für das Denken, für die höheren geistigen Gefühle etc. hat man noch in keiner Art leibliche Repräsentanten beobachtet: denn Alles, was man von Bewegungen der Gehirnfibern, oder von dem Fliefsen des Nervengeistes etc. gesagt hat, sind ja bis jetzt noch blofse Hypothesen, welche, auch abgesehen davon, dafs sie keineswegs Dasjenige wirklich erklären, zu dessen Erklärung sie angenommen sind, selbst nicht von fern her durch Beobachtungen wahrscheinlich gemacht werden können. Wir wissen nicht das Mindeste von den räumlichen Erscheinungen: weder der einzelnen Gedanken, noch ihrer Vergleichungen, Aneinanderreihungen, Durchdringungen etc.

Hiezu kommt, dafs sich, was in dieser Hinsicht **psychisch** als unbestreitbare Thatsache vorliegt, sehr schwer auch nur **möglicherweise** in das Leiblich-Wahrgenommene einreihen, und nach dessen Entwickelungsgesetzen denken läfst. Auch in dem geistig-ärmsten Menschen sind, vermöge der von allen früheren Entwickelungen seiner Seele zurückgeblie-

benen Spuren, viele Millionen von Einbildungsvorstellungen, Erinnerungen, Gefühlen, Strebungen etc. erregbar gegeben, und dieselben stellen sich zu verschiedenen Zeiten wirklich erregt seinem Bewufstsein dar. Hat nun wohl die bisher bekannte Struktur des Gehirns für diese Millionen Raum? Gesetzt aber auch, die Physiologen meinten, indem sie die neuerlich gemachten Entdeckungen in derselben Progression weiter fortgeführt dächten, diese Frage bejahen zu können: wie sollen wir die unendliche Weite, welche für die Verknüpfnngen zwischen unseren Seelenthätigkeiten gegeben ist, auch nur der Möglichkeit nach für das Leibliche deuten? Auch die heterogensten Vorstellungen, Gefühle, Strebungen etc., und welche, als in Zwischenräumen von mehreren Wochen, Monaten, Jahren etc. erzeugt, bisher einander ganz fern gelegen haben, können lediglich dadurch, dafs sie zugleich erregt werden, in eine mehr oder weniger bleibende Verbindung, auch für das innere Seelensein, mit einander treten. Nehmen wir nun auch wirklich an, jede einzelne dieser Entwickelungen und die Anlagen dafür hätten ihre leiblichen Repräsentanten: wie sollten wir uns diese Verknüpfungsverhältnisse denken? Wodurch, und in welcher Art die an den äufsersten Endpunkten des Gehirnes liegenden Kügelchen (oder wie man jene Repräsentanten sonst vorstellen will) zu einander gebracht, oder Brücken zwischen ihnen geschlagen werden? Diese Brücken müfsten ja (z. B. wenn jemand, in einem Reallexikon blätternd, das Verschiedenartigste hinter einander liest) mit blitzähnlicher Schnelligkeit nach allen Richtungen, und von jedem zu Unzähligem hin geschlagen werden können: ein Verhältnifs, von welchem uns zwar unser Selbstbewufstsein beinah ununterbro-

chen die mannigfachsten Erfahrungen, die anatomische und physiologische Beobachtung aber auch nicht von fern her Analogien darbietet.

Einer bestimmteren Entscheidung steht namentlich die Schwierigkeit entgegen, dafs wir von dem Psychischen nur das Bewufste, die Entwickelungen, die Akte wahrnehmen, während von denjenigen Theilen des Leibes, für welche sich die psychischen Parallelen in gröfserer Ausdehnung und Stätigkeit ausbilden, im Gegentheil beinah nur das sich gleich bleibende Sein eine bestimmtere und klarere Auffassung zuläfst. Die den Empfindungen des Gehörsinnes parallelen leiblichen Erfolge nehmen wir zunächst gar nicht wahr; von den Tastempfindungen, so wie den Geschmacks- und Geruchsempfindungen nur das Gröbste, die räumliche Annäherung; bei dem Gesichtssinn allein (unter den Organsinnen) treten geistige Anspannungen und Gemüthsbewegungen merklicher durch den Blick des Auges hervor. Aber auch da bliebe doch unstreitig die Möglichkeit übrig, dafs Dasjenige, was sich uns in stets parallelen Erfolgen darstellt (man denke etwa an den Glanz des Auges bei der Freude, an das Flammen desselben bei'm Zorne etc.), dennoch nicht in dem vorher bezeichneten Verhältnisse die psychische und die leibliche Erscheinung derselben Entwickelung, sondern nur sehr eng mit einander verbundene, oder sehr rasch auf einander folgende Entwickelungen wären: das Leibliche also auch hier ein von dem Psychischen verschiedenes Sein, nur in genauem Zusammenhange mit diesem, und von der Art, dafs dieses nur vom Selbstbewufstsein, jenes nur von den Sinnen (von einem anderen Gesichtssinne etc.) aufgefafst würde. Und eben so in Hinsicht der Verbin-

dungen, der bleibenden wie der vorübergehenden. Ja, es wäre sogar denkbar, daſs bei der Verknüpfung solcher Entwickelungen, welche jede für sich bestimmt leiblich (sinnlich) wahrgenommen werden können, dennoch das Band der leiblichen (sinnlichen) Erscheinung entbehrte, in dem früher[1]) angeführten Beispiele von dem französischen Offiziere z. B. gar keine leibliche Verbindung zwischen den Vitalkräften der Fuſswunde und denen des Magens zu beobachten, oder auch nur denkbar gewesen wäre, ohne daſs dies der Realität dieser Verbindung entgegen gewesen wäre. Wir hätten dann diese Realität lediglich nach der Analogie mit den dem Selbstbewuſstsein vorliegenden Verbindungen zu denken. Diese Verbindungen aber sind die des Seins-an-sich, die räumlichen gehören nur der sinnlichen Erscheinung an; und so würde denn für die Realität jener das Zugleich-gegeben-sein dieser keineswegs nothwendig sein.

So stehen die Verhältnisse für diese Untersuchung; und es möchte demnach bei manchen Parallelen von psychischen und leiblichen Erfolgen schwer, wo nicht gar unmöglich sein, von diesem Standpunkte aus Argumente zu finden, aus welchen wir mit voller Entschiedenheit feststellen könnten, ob sie nur verschiedene Auffassungen einer und derselben Entwickelung, oder verschiedene, innig und in sehr rascher Folge mit einander verbundene Entwickelungen enthalten. Wir müssen hier diese Betrachtung abbrechen; behalten uns jedoch vor, später von anderen Standpunkten aus noch einmal auf dieselbe zurückzublicken.

1) Vgl. S. 198. Anm.

V.
Betrachtungen über den Begriff der Substanz im engeren Sinne dieses Wortes.

Dieser Begriff ist in den verschiedenen philosophischen Systemen sehr verschieden bestimmt worden: theils in Folge anderer, mehr elementarischer Annahmen, theils und noch häufiger im Vorblick auf mancherlei Folgerungen, welche man von diesen verschiedenen Bestimmungen voraussah. Da es nicht auf das Wort ankommt, sondern auf die Sache: so führen wir diese verschiedenen Begriffbildungen hinter einander auf, und stellen jede derselben in das ihr angemessene Verhältnifs zu den bisher gewonnenen Ergebnissen.

Substanz bedeutet ganz im Allgemeinen das Unterstehende oder Bestehende. Diesen sehr unbestimmten allgemeinen Begriff nun kann man in folgenden Weisen fassen:

1. Man denkt darunter Dasjenige, was für sich besteht oder Existenz hat: im Gegensatz mit der Erscheinung, oder der Existenz für Andere (dem Abdrucke der Existenz in Anderen). Wir haben hier noch keine Verschiedenheit des Seins oder des Realen, sondern nur eine Verschiedenheit (jenachdem man sie fafst) zwischen dem Sein und dem Vorstellen, oder zwischen dem Vorstellen, welches die Gegenstände ihrem An-sich-sein gemäfs, und demjenigen, das sie nur in ihren Wirkungen auf uns fafst. In dieser Bedeutung des Wortes kennen wir (mit voller Wahrheit) nur Eine Gattung des Substantiellen: das menschliche Seelensein; alles Andere nur in Analogie damit: was jedoch in keiner Art ein Hindernifs dafür ist, dafs dieses (ungeachtet

unserer Unkenntnifs) eben so wohl ein substantielles Sein habe, wie jenes. Denn den Erscheinungen mufs ja doch ein An-sich zum Grunde liegen, welches erscheint: mag auch dasselbe für uns ohne Abhülfe ein (mehr oder weniger) unbestimmbares x bleiben. Bei dieser Bestimmung des Begriffes würden wir demnach den Satz aufzustellen haben, dafs uns alle unsere Vorstellungen des Materiellen, als solchen, nicht das Substantielle geben. Dieselben gehören ja durch und durch der Erscheinungsauffassung an. Dagegen sich bei dieser Bedeutung des Wortes auch die vorübergehenden psychischen Entwickelungen, selbst die flüchtigsten, für unsere Erkenntnifs eben so wohl als etwas Substantielles herausstellen: denn ihre Wahrnehmungen stellen uns ja dieselben so dar, wie sie an und für sich sind.

2. Man kann unter „Substanz" oder „substantiellem Sein" ganz im Allgemeinen das in der gleichen Form beharrende oder bleibende Sein verstehn, im Gegensatze gegen das vorübergehende, wechselnde. Wir haben hierin schon eine Verschiedenheit im Sein oder im Realen selber: welcher gemäfs nur das innere oder unbewufste Seelensein Substanz genannt werden darf, die bewufsten Entwickelungen oder Erregungen nur Accidenzien. In derselben Art können wir dann diesen Gegensatz auch auf das Aufsensein übertragen. So würden im menschlichen Leibe nicht nur die angeborenen Kräfte der verschiedenen Vital- und Muskelsysteme, sondern auch die erworbenen Fertigkeiten etc. der Substanz angehören, dagegen das Athmen, die Verdauungsentwickelungen etc., so wie Dasjenige, was dabei nur vorübergehend Bestandtheil des Körpers, und dann wieder ausgeschieden wird, dem

Accidentiellen; bei einem Baume würden der Stamm, die Zweige etc. das Substantielle ausmachen, die Blätter, Blüthen, Früchte, Samen etc. nur Accidentielles sein.

Bei dieser Ausprägung des Begriffes nun ist noch nichts genauer bestimmt über die Zeit des Bleibens; auch nicht, ob nicht zur Substanz etwas hinzukommen könne. Es können Substanzen werden und wieder vergehen, und sich in gewissen Zuständen anders darstellen; so wie überhaupt die Gränzen zwischen Substantiellem und Accidentiellem sehr unbestimmt gehalten sind. Eine Wahrnehmung z. B., oder eine Lustempfindung, würden als Accidenzien zu fassen sein: denn sie stellen sich entschieden als vorübergehende Entwickelungen dar. Aber sie lassen Spuren zurück, durch welche Kräfte für den innigeren Genufs dieser Lust begründet werden; und inwiefern sich diese als bleibende zeigen, insofern müfsten wir sie als in die Substanz eingetreten betrachten. Bilden sich dann auf ihrer Grundlage Erinnerungen an das Wahrgenommene, Begehrungen der genossenen Lust aus: so haben wir wieder Accidenzien, aber in welche jene Substanzen als Grundbestandtheile eingehen. In längerer Zeit aber können (so viel wir wissen), wenn sie nicht neu aufgefrischt, oder sonst durch besondere Verhältnisse gehalten werden, diese Erinnerungs- und Lustempfindungsvermögen wieder entschwinden; und wir hätten dann also Theile der Substanz, welche wieder vergehen.

Bis so weit hat die bestimmte Entscheidung keine Schwierigkeit; nun aber treten wir auf einen schlüpfrigen Boden.

3) Man kann nämlich unter Substanz auch das

absolut bleibende Sein verstehen: so daſs also alles Entstehen und Vergehen davon ausgeschlossen würde. Da fragt es sich nun, ob es auch eine Substanz in dieser Bedeutung des Wortes überhaupt giebt, oder ob der Begriff hievon als ein bloſses Hirngespinnst zu betrachten ist; und für die Beantwortung dieser Frage finden wir uns in einer nicht geringen Verlegenheit.

Auf der einen Seite nämlich, wenn wir das einzige Ding vergleichen, welches wir unmittelbar seinem inneren Sein nach kennen, unser eigenes Seelensein oder unser Ich: so zeigt sich in demselben nichts, für dessen absolutes Sein wir volle Gewiſsheit hätten. Jede Anlage der ausgebildeten Seele ist etwas Gewordenes: geworden aus den Spuren früherer Entwickelungen, welche zu ihr zusammengeflossen sind, also aus Accidenzien; und jede kann gewisse Aufbildungen erhalten, welche sie unter gewissen Umständen anders erscheinen lassen. Nun kommen wir allerdings, wenn wir die psychische Entwickelung rückgängig verfolgen, auf gewisse Urvermögen, welche die Seele ursprünglich zu ihrer Entwickelung hinzubringt, und deren Werden wir nicht zu beobachten oder sonst in den Bereich unserer Erfahrung zu bringen vermögen. Aber selbst für diese haben wir doch keine absolute Gewiſsheit, ob sie nicht auch geworden sind. Sie könnten ja vor dem jetzigen Dasein der Seele gebildet worden sein; ja es ist sogar wahrscheinlich, daſs sie selbst während des jetzigen Lebens der Seele, nach gewissen, wenn auch uns unbekannten Naturgesetzen neu angebildet werden[1]). Über-

1) Man vergleiche hierüber meine „Psychologischen Skizzen", Band II., S. 563. ff.

Überdies werden ihre Formen, vermöge ihrer Verarbeitung, so sehr verändert, dafs wir in den späteren die früheren kaum wiederzuerkennen im Stande sind; und sie zeigen sich, wenn auch allerdings in gewissem Maafse allgemein-menschlich für gewisse Formen prädeterminirt, doch in bedeutender Weite indifferent gegen verschiedene für sie mögliche Ausbildungen. Fassen wir dies also Alles zusammen, so finden wir nichts in der Seele, was wir mit voller Gewifsheit als absolut-bleibend behaupten könnten.

Auf der anderen Seite aber vermögen wir uns kein absolutes Entstehen oder Vergehen zu denken. Sein und Nichts sind für uns nach beiden Richtungen hin durch eine unübersteigbare Kluft geschieden. Alle Veränderungen, welche wir kennen, zeigen sich bei genauerer Betrachtung als blofse Veränderungen von Verbindungen, bei welchen das Elementarische unverändert bleibt. So bestehen die psychischen Entwickelungen (für welche allein auch in dieser Beziehung eine tiefer erfassende und genauer entsprechende Vergleichung des Realen möglich ist) ihren Grundlagen nach aus gewissen subjektiven und objektiven Elementen (den sinnlichen Empfindungs- oder Urvermögen und den äufseren Eindrücken), welche nicht weiter für uns zerlegbar sind. Aus diesen beiden sind alle folgenden Gebilde des Seelenseins zusammengebildet (durch Aneinanderreihungen, Verschmelzungen, Durchdringungen); mehr oder weniger, aber so, dafs sich überall, auch in dem am meisten Zusammengesetzten, diese beiden Gattungen von Bestandtheilen gleichsam unverändert herauserkennen lassen. Kurz, den Elementen nach erscheint uns Alles als absolut-bleibend: müssen wir

Alles als Substanz in dieser engsten Bedeutung des Wortes denken.

Nicht einmal des steten Zusammens zwischen dem Geworden-sein und dem Wieder-Vergehen können wir gewifs sein. In der menschlichen Seele (wie wir auseinandergesetzt haben) finden wir aufser den sinnlichen Urvermögen Alles geworden: alle unsere Kenntnisse, Talente, Charaktereigenschaften, unser Ich selbst, aus einer unendlichen Menge von Spuren zusammengewachsen. Dessenungeachtet aber finden wir kein Hindernifs, uns zu denken, dafs das in dieser Art Gewordene unter allen später dafür eintretenden Entwickelungsverhältnissen unauflösbar wäre: was unstreitig der Fall sein müfste, wenn die Unsterblichkeit für uns Werth haben sollte.

Man werfe noch einen Blick auf die Aufsenwelt, wo wir freilich nicht das Sein-an-sich, sondern nur dessen sinnliche Repräsentanten vor uns haben. Aber findet sich wohl unter diesen Etwas, was wir als Repräsentanten eines Absolut-Bleibenden betrachten könnten? Etwa die Ausdehnung, die sich ja nach Beschaffenheit der Aggregatzustände ins Unendliche verändert? Oder die Widerstandskraft, die in eben den Verhältnissen wechselt? Oder die Kraft der Schwere, die ja selbst nur auf einem Verhältnisse beruht: mit welchem alles Dasjenige wenigstens, was wir von ihr wissen, aufgehoben werden würde? — So vermögen wir auch hier nichts als absolut-bleibend nachzuweisen; und gleichwohl können wir auch für dieses Gebiet kein absolutes Werden, kein Entstehen aus nichts denken: so dafs wir für das Elementarische gewissermaafsen mit Nothwendigkeit zur Annahme des Absolut-Bleibenden oder des im strengsten Sinne Substantiellen zurückgetrieben werden.

Man sieht leicht, in wie engem Zusammenhange die Untersuchung des Dinges von dieser Seite her mit der des Kausalzusammenhanges steht. Es handelt sich ja um ein Werden oder Nicht-Werden; für alles Werden aber bilden die Kausalverhältnisse die wesentliche Grundform; und so werden wir denn die Betrachtung dieser als nothwendige Ergänzung hinzunehmen müssen. Aufserdem aber zeigt sich hier zuerst ein Punkt, wo wir aus dieser zweiten Hauptklasse der metaphysischen Probleme zu der dritten, zu den auf das Übersinnliche sich beziehenden, hinübergewiesen werden. Wir stofsen auf eine Annahme, welche über alles Gegebene hinausliegt: über die geistige Welt eben so wohl wie über die sinnliche. Über dieses letztere Verhältnifs müssen wir, so weit wir dasselbe von unserem jetzigen Standpunkte überblikken können, noch einige Worte hinzufügen.

Man hat nämlich der bezeichneten Verlegenheit um ein Absolut-Bleibendes durch eine spekulative Konstruktion von der anderen Seite her abhelfen wollen, das heifst, indem man in Gedanken das Suchen nach dem Bleibenden als vollendet, das Bleibende als erreicht angenommen, und von diesem aus eine Konstruktion des in unserer Weltauffassung Gegebenen unternommen hat. Aber alle Versuche dieser Art müssen an einem zwiefachen Mifsverhältnisse scheitern. Einmal, sobald wir vom Gegebenen abgehen, schweben wir mit unserer Annahme in der Luft: wir haben keinen Haltpunkt irgend einer Art für die Bestimmung der Qualitäten des Substantiellen; und zweitens, indem wir dieses als absolut-unveränderlich setzen, schneiden wir uns alle Anknüpfung ab für die Erklärung der Veränderungen, welche doch einmal in der Wirklichkeit vor-

liegen, und zu deren Erklärung jene und die damit zusammenhängenden Hypothesen dienen sollen.

Dem früher[1]) Bemerkten gemäfs können solche Annahmen entweder im Anschliefsen an die logischen Formen, oder durch eine Art von Idealisirung des Realen ausgeführt werden.

Das Erstere finden wir bei den Platonischen Ideen. Als die Musterform des Wahrhaft-Existirenden wird das Allgemeine aufgestellt; und von diesem sollen alle für die gewöhnliche Auffassung existirenden Dinge mit ihren Accidenzien nur Gleichnisse (ὁμοιώματα) sein.

Aber zuerst: woher die Berechtigung zu der Annahme, dafs das Allgemeine, d. h. doch das mehreren Vorstellungen Gemeinsame, in höherem Maafse bleibend sei, als das Besondere, d. h. das den verschiedenen Vorstellungen Eigenthümliche? Für unser Vorstellen haben wir allerdings ein Bleibenderes; aber dies ist ja ein rein subjektives Verhältnifs, welchem wir doch keineswegs ohne Weiteres eine objektive Geltung unterlegen dürfen. Für die Aufsenwelt zeigt sich dies entschieden unzulässig: denn in den Vorstellungen von dieser haben wir ja überhaupt nichts wahrhaft Reales: Wechselndes eben so wenig als Bleibendes, und in dem bei mehreren Vorstellungen Gleichen eben so wenig wie in dem Verschiedenartigen. Aber auch bei den Vorstellungen vom psychischen Sein stehen wir, ungeachtet wir das An-sich auffassen, und also das für das Vorstellen und Denken Bleibende allerdings als offenbarend für das im Sein Bleibende angesehen werden kann, mit jener Annahme auf einem schlüpfrigen

1) Vgl. oben S. 149. ff.

Grunde. Im Laufe der psychischen Entwickelung wird ja nicht selten das Ursprünglichere durch später Aufgebildetes so überdeckt, dafs wir für die unmittelbare Auffassung nicht im Stande sind, das Erstere durch das Letztere hindurch zu erkennen; und gesetzt auch, wir drängen wirklich hindurch: so würden wir uns (was die Hauptsache ist) doch auch damit wieder nur innerhalb der Sphäre des Relativ-Bleibenden oder desjenigen Bleibenden befinden, was wir, auf der Grundlage des Gegebenen, so weit unsere Auffassung desselben reicht, als bleibend zu betrachten berechtigt sind, für dessen absolutes Bleiben wir aber in keiner Art Gewifsheit erhalten können.

Hiezu kommt dann zweitens eine eben so grofse Verlegenheit von der anderen Seite her. Gesetzt auch, diese Annahme hätte noch so viel Empfehlendes: wie wollen wir von ihr aus eine Konstruktion des Wirklichen gewinnen? Wir kennen wohl den Weg von den Gegenständen zu den Begriffen (wie uns derselbe in der Beobachtung unserer Erkenntnifsbildung vorliegt), aber nicht umgekehrt den von den Begriffen zu den Gegenständen: zu deren Verschiedenheiten und Veränderungen. Wir vermögen wohl nachzuweisen, dafs, und nach welchen Gesetzen, bei dem Zusammengegebensein mehrerer Vorstellungen, welche gewisse gemeinsame Bestandtheile enthalten, das Bewufstsein sich für diese verstärken und koncentriren, für die verschiedenartigen Bestandtheile verdunkeln müsse; aber wir vermögen in keiner Art nachzuweisen, wie von einem solchen Allgemeinen (von den Musterformen der Ideen) aus eine Individualisation, ein Zerfallen in Verschiedenartiges, oder wie wir dieses erdichtete Verhältnifs

sonst bezeichnen mögen, entstehen können. Auf jeden Fall aber müfsten wir dabei das Sich-Gleiche und Bleibende doch wieder als etwas setzen, welches zu Verschiedenem würde und wechselte, und also den Charakter des absoluten Bleibens in irgend einer Art aufheben.

Die zweite Form der Spekulation, die **Idealisirung des Realen**, finden wir in den **Leibnitzischen Monaden** und den **Herbartischen einfachen Wesen**. Nach beiden soll das wahrhaft Seiende durchaus einfach sein: keine Theile haben und keine Mehrheit von Kräften oder Eigenschaften. Hieraus folgt, sagt **Leibnitz**, die Unmöglichkeit, dafs eine Monade verwandelt oder in ihrem Inneren verändert werde: denn es ist ja nichts gegeben, was umgesetzt werden könnte, und keine innere Bewegung denkbar, welche erregt, gelenkt, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie bei dem Zusammengesetzten, wo eine Veränderung unter dessen Theilen Statt findet. Alle Veränderungen also müssen aus dem **Inneren** der Monaden heraus erfolgen, und diesen in Hinsicht darauf ein gewisses Schema inwohnen, wodurch eine Vielheit in der Einheit oder dem Einfachen konstituirt wird. Daher denn auch aller Einflufs einer Monade auf die andere lediglich ein idealer ist, der nur zur Ausführung kommen kann durch die Vermittelung Gottes: inwiefern nämlich in den Ideen Gottes von jeder Monade aus eine Nothwendigkeit entsteht, dafs bei der Einrichtung der anderen (ihrer Entwickelungen) auf jene Rücksicht genommen werde. Das Schema der Veränderungen in jeder Monade wird durch ihre Beziehung auf alle übrigen geregelt oder prädeterminirt [1]).

1) Vgl. *Principia philosophiae*, bes. die Einleitung u. §. 51.

Aber ist denn nun hiemit wirklich jenes Ideal der Einfachheit und Unveränderlichkeit erreicht? Vermögen wir dasselbe festzuhalten, indem wir es den in der Erfahrung gegebenen vielfach veränderten Dingen unterlegen? — Unstreitig keineswegs. Setzen wir ein Schema aller für eine Monade eintretenden Veränderungen als derselben schon ursprünglich inwohnend (z. B. ein Schema aller Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle, Bestrebungen etc., welche sich jemals in einer menschlichen Seele entwickeln werden): so denken wir das Einfache schon ursprünglich als ein unendlich Mannigfaches oder Zusammengesetztes. Denn in welcher Art auch diese wunderbare Prädetermination Statt finden sollte: sie ist doch immer etwas in dem Dinge; und dieses wird also für dieses „absolut Einfache" von Anfang an als ohne allen Vergleich vielfacher gesetzt, als in der gewöhnlichen Ansicht. Aufserdem aber mufs es doch ebenfalls etwas im Dinge treffen, wenn nun von den in dieser Art prädeterminirten Entwickelungen eine nach der anderen zur Wirklichkeit gelangt; und wie also durch Jenes die Einfachheit, so geht uns durch Dieses der Charakter des Bleibenden oder Substantiellen verloren. Wir haben überhaupt nichts gewonnen, als eine wunderliche, mit der allgemein-menschlichen Überzeugung entschieden im Widerspruch stehende Isolation der einzelnen Dinge: zu welcher dann, um sie nur einigermaafsen erträglich zu machen, die eben so wunderliche prästabilirte Harmonie hat erdacht werden müssen. Ein im strengen Sinne bleibendes Sein also findet sich auch in dieser Theorie nicht als wirkliche lebendige Grundlage, sondern lediglich als ein Ideal, welches wir sogleich wieder fallen lassen müssen, sobald wir es mit der Er-

klärung des als wirklich Gegebenen in Verbindung bringen.

Sehr ähnlich verhält es sich auch mit der Theorie Herbart's. Von diesem wird es noch bestimmter ausgesprochen, dafs „für das Seiende in Hinsicht Dessen, was es ist, nicht das Geringste verändert werde". Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität; aber die Qualitäten der vielen Wesen sind verschieden, und lassen sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. Indem sie nun zusammen sind, sollte sich ihr Entgegengesetztes aufheben. Aber es hebt sich nicht auf, da es in unauflöslicher Verbindung ist mit Dem, was nicht im Gegensatze befangen ist. Die einfachen Wesen also bestehen in der Lage, worin sie sich befinden, wider einander, und erhalten sich in ihrer Qualität gegen die Abänderungen, welche sie von den anderen erleiden sollten. „Selbsterhaltung hebt die Störung auf, dergestalt, dafs sie gar nicht eintritt" [1]).

Eine Selbsterhaltung, in und vermöge welcher das Ding fortwährend ein anderes wird, das einfache Wesen eine unendliche Vielfachheit der verschiedenartigsten Bestimmungen in sich entwickelt! — Wir haben hier, so lange wir in der Theorie bleiben, allerdings ein Unveränderliches: denn (wie Herbart ausdrücklich bemerkt) „im wirklichen Geschehen kann das Seiende weder von sich abweichen, noch sich äufsern, noch erscheinen. Dies alles wäre nichts als Entfremdung seiner selbst von innen heraus; also der Ursprung dieser Entfremdung wäre innerer Widerspruch". Weder die Qualität noch die Quantität der

1) Vgl. Herbart's „Allgemeine Metaphysik etc.", Theil II., S. 169—176.

Substanz wird bei allem Wechsel von diesem getroffen[1]). Aber wenn dies: geschieht denn überhaupt irgend etwas wirklich? — Mit Recht erinnert Herbart selbst an einer anderen Stelle, dafs, wenn nicht etwas wirklich geschähe, auch nichts zu geschehen scheinen könnte. Aber worin besteht denn das nach dieser Theorie wirklich Geschehende? — Eine wirkliche Störung des einen Wesens durch das andere soll nicht zu Stande kommen: indem ja keines in Wahrheit zum anderen hin oder in das andere hineinkommen könne. Eben deshalb aber kann auch die Selbsterhaltung nicht als etwas Wirkliches begriffen werden. Denn sie könnte ja doch, als solches, nur unter Voraussetzung der Wirklichkeit der Störung eintreten[2]) Es bleibt also nichts weiter übrig, als der Gegensatz und die Vergleichung, d. h. eine rein logische Wirklichkeit, welche eine Wirklichkeit allein für das Denken, in keiner Art aber für das Geschehen ist. Wir haben also hier allerdings das Ideal der Substanz ausgeprägt, aber lediglich indem wir die wirkliche Welt aufgegeben gegen die Gedankenwelt, und der ersteren die Formen der letzteren untergeschoben haben. Im weiteren Verfolge kommen wir dann allerdings zu einem Geschehen, jedoch nur durch den Begriff der Selbst-

1) Ebendaselbst, S. 163. f.

2) Unstreitig müssen wir doch, nach Herbart selbst, dieser letzteren die Wirklichkeit gänzlich und in der vollsten Strenge absprechen. Denn wollten wir, für die Erklärung der in der Selbsterhaltung erfolgenden Reaktion, auch nur ein Minimum des Hineinwirkens annehmen: so würde dessen Konstruktion und Rechtfertigung ganz denselben Schwierigkeiten, wie bei der Annahme des entschiedensten und ausgedehntesten Hineinwirkens, unterliegen.

erhaltung: vermöge dessen die unveränderte Erhaltung seiner selbst darin bestehen soll, dafs das Ding ununterbrochen ein anderes wird; dafs es Thätigkeiten und Zustände in sich entwickelt, deren Qualitäten die Qualitäten anderer Dinge in sich abspiegeln, obgleich diese in keiner Art sollen in dasselbe hineinreichen oder in ihm Wirkungen hervorbringen können! Es wird also reell bestimmt gesetzt durch etwas, wodurch es in keiner Art reell bestimmt werden kann; und es bleibt sich in seinem Sein gleich, indem dieses fortwährend verschiedenartige Bestimmungen hervortreibt! Und so sind wir denn genöthigt, nachdem wir zuerst, im Widerspruche mit dem Wirklich-Gegebenen, alle Veränderung aufgehoben, hinterher, im Widerspruche mit der aufgestellten Grundansicht, alles Sich-gleich-bleiben aufzuheben.

Noch verschieden von diesen beiden, nahe verwandten Idealisirungen ist die des Spinoza in seiner berühmten Definition, nach welcher die Substanz Dasjenige sein soll, was für sich selber existirt, und rein durch sich selber gedacht wird, oder dessen Denken nicht des Denkens eines anderen Dinges bedarf, durch welches es gebildet werden müfste[1]). Durch diese Definition nun wird von der Subtanz auch die logische Abhängigkeit ausgeschlossen, welche doch selbst Leibnitz und Herbart unangefochten bestehen lassen, ja welche bei diesen Eines und Alles ist für die Erklärung der in der Erfahrung gegebenen Veränderungen. Nach Leibnitz soll sich dieselbe

1) *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. (Ethices Pars I, Definit. III.).*

in Gott und der prästabilirten Harmonie dafür wirksam erweisen, nach Herbart in dem Anschauenden, indem sie für diesen zufällige Ansichten begründet; bei Spinoza aber soll auch nicht einmal eine logische Beziehung auf ein anderes an die Substanz hinanreichen, sondern diese gänzlich unabhängig sein von den Vorstellungen anderer Dinge. Aber ein Ding, auf welches dies in voller Strenge paſste, giebt es in der gesammten Wirklichkeit nicht; vielmehr ist Alles in der Welt auf das Mannigfachste Eines vom Anderen abhängig. Wie nun wird diese Schwierigkeit beseitigt, da sich doch Spinoza so nah als möglich an die Wirklichkeit anschlieſst, und dieselbe ohne Rückhalt in seiner Philosophie wiederzugeben sucht? — Nur auf Eine Weise war diese Beseitigung möglich: es muſste Alles, was zur Erklärung der gegebenen Veränderungen nöthig ist, in die Substanz mit aufgenommen werden. Und so war denn schon mit dieser Definition der Pantheismus Spinoza's als nothwendig bedingt. Indem die Weltentwickelung eine unbegränzte Abhängigkeit des Einen vom Anderen darstellt, so konnte auch die Substanz keinen geringeren Umfang erhalten, als den der ganzen Welt.

Diese Form der Idealisirung hat unstreitig vor allen anderen den Vorzug, daſs sie allein sich konsequent festhalten läſst: daſs wir für die Konstruktion der Welt keiner Unterschiebungen von bloſs logischen Verhältnissen zur Erklärung der realen bedürfen. Die Principien der Mannigfaltigkeit und der Veränderungen sind hier reale, und unmittelbar in der Substanz gegeben. Aber bleibt sich nun diese wirklich vollkommen gleich, ist sie wirklich Substanz im strengsten Sinne dieses Wortes? — Auf

diese Frage haben wir keine Antwort zu geben. Indem die Spinozistische Substanz die Gesammtheit alles Seins umfafst (des ausgedehnten und des denkenden, so wie desjenigen, welches den unendlich vielen anderen Attributen Gottes angehört), so ist sie gänzlich unserer Vorstellungsfähigkeit entrückt; und wir vermögen, da wir in Hinsicht des aufgestellten Fragepunktes gar nichts von der Substanz wissen, denselben weder zu bejahen noch zu verneinen. Dies war es auch wohl vorzüglich, was den Spinoza dazu hindrängte, diese Substanz, welche doch nichts Anderes als die Gesammtheit der Welt ist[1]), gleichwohl „Gott" *(deus)* zu nennen. Indem sie über alles Gegebene hinausreicht, so ist sie ein Übersinnliches, wenn sie auch nicht als solches in der gebräuchlicheren Form des Kausalverhältnisses gedacht wird. Sie ist also (wie sich uns dies später ganz allgemein in Bezug auf das Wesen Gottes ergeben wird, nach welchen Grundformen wir auch dasselbe zu konstruiren unternehmen mögen) ein für uns durchaus Unbestimmbares; und so ist denn ein konsequentes Festhalten dieser Idealisirung bei Spinoza nur dadurch möglich geworden, dafs er seine Substanz über alles Erkennbare hinausgerückt, oder dafs er das der Metaphysik in dieser Hinsicht vorliegende Problem unter dem Scheine einer Lösung ungelöst in seiner Theorie wiedergegeben hat.

1) Hierüber kann, was die vier ersten Bücher der Ethik betrifft, kein Zweifel sein; und die Verklärung, welche Spinoza im fünften dafür versucht hat, ist (ungeachtet der vielen erhabenen Stellen, welche dasselbe enthält) entschieden mifslungen: wie denn jeder Versuch einer Identificirung der Existential- und der moralischen oder Werthverhältnisse unvermeidlich mifslingen mufs.

Dasselbe wirklich zu lösen, ist freilich der menschlichen Kurzsichtigkeit nicht verstattet, aber wie in allen ähnlichen Verhältnissen, so auch hier, ein offenes Geständnifs dieser Unfähigkeit, in Verbindung mit einer klar-bestimmten Darlegung ihrer Natur und ihrer Gründe, jedem noch so reichen und glänzenden Aufwande von Scharfsinn vorzuziehen, welcher dieselbe für Jahrzehende oder selbst für Jahrhunderte zu verdecken weifs.

Dritter Abschnitt.

Die räumliche Ausdehnung.

Schon an mehreren Orten sind wir darauf aufmerksam geworden, dafs die **räumliche Ausdehnung**, und was sich dieser unmittelbar anschliefst, beinah durchgängig als das Realste, oder als die Grundlage für alles andere Reale, betrachtet worden ist. In dieser Art finden wir es nicht nur in der Ansicht des gewöhnlichen Lebens, wo sich alle Erinnerungen, Erwartungen, Wünsche, Thätigkeiten etc., mehr oder weniger, entweder unmittelbar auf das Räumliche beziehen, oder doch daran, als an ihrem regelnden Mittelpunkte, orientiren; sondern auch in den meisten philosophischen Systemen ist demselben entschieden diese Stellung zugetheilt worden. So theilt **Descartes** (wie schon erwähnt) alles Existirende in zwei Hauptklassen: in **Körper**, deren Wesen in der **Ausdehnung**, und in **Geister**, deren Wesen im **Denken** besteht. Die ersteren sind eben so real als die letzteren, und alle übrigen Eigenschaften der Körper nur Modificationen an der räumlichen Ausdehnung. Unter **Locke**'s ursprünglichen oder ersten Eigenschaften beziehen sich vier: die Ausdehnung, die Dichtheit (doch nur aus der Widerstandskraft im Raume abzunehmen), die Figur und die Beweglichkeit entschieden auf das Räumliche.

Nur die fünfte, die Zahl, steht, als dem Geistigen mit dem Materiellen gemeinsam, darüber hinaus. Daneben nimmt er dann freilich psychische Existenzen mit ihnen eigenthümlichen Eigenschaften an. Aber alle anderen Eigenschaften des Materiellen sollen durch jene bestimmt sein, ihre wahre Realität nur in jenen oder in den Qualitäten des Räumlich-Ausgedehnten haben. Und nicht nur Dies, sondern Locke äufsert sich selbst zweifelhaft, ob nicht Gott der Materie habe die Denkkraft mittheilen können[1]): wo dann also auch das Geistige als darin seine Grundlage habend betrachtet werden müfste. In dieser Annahme und in der entgegengesetzten fänden sich gleich viele Schwierigkeiten und Dunkelheiten: so dafs wir uns demnach weder für das Eine noch für das Andere mit Entschiedenheit erklären könnten.

Andere sind noch weiter gegangen: indem sie dem Räumlichen selbst für das Übersinnliche Realität zugesprochen haben. So leitet Clarke, in seinen Streitigkeiten mit Leibnitz, aus dem Satze, dafs es nichts Unendliches aufser Gott geben könne, den anderen ab, dafs Raum und Zeit (da sie doch unendlich seien) nicht aufser Gott sein könnten. Sie seien vielmehr unmittelbare und nothwendige Folgen seiner Existenz, ohne welche er nicht ewig und allgegenwärtig sein würde[2]).

Auf der anderen Seite sind uns, mit den allgemeinen skeptischen und idealistischen Argumentatio-

1) *An essay on human understanding, book IV., ch.* 3., §. 5. 6.

2) *L'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu; ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne seroit point éternel et présent par-tout.*

nen zugleich, auch schon mannigfache Zweifel gegen die Realität des Raumes und entschiedene Ableugnungen derselben vorgekommen. Nach Berkeley existiren überhaupt nur Geister, alles Räumliche ist bloſser Schein[1]); Condillac will über die Existenz oder Nicht-Existenz des Letzteren nichts entscheiden[2]); die Leibnitzische Lehre läſst die Vorstellung des Raumes nur durch Ineinanderwirrung von Perceptionen entstehen, welche einzeln für sich, eben so wie ihre Urbilder, nichts Räumliches enthalten[3]); bei Kant endlich ist die reine Anschauung des Raumes die Form, welche der äuſsere Sinn zu allen seinen Auffassungen hinzubringt, also rein subjektiven Ursprungs, und für die Dinge an sich ohne alle Bedeutung.

Da die idealistische Ansicht Kant's von allen genannten, sowohl von Seiten ihrer Gründe, als von Seiten ihrer Anwendung, die am meisten ausgeführte ist: so schlieſsen wir uns für eine genauere Prüfung zunächst an diese an.

Die von Kant gegen die Realität des Raumes angeführten Beweisgründe sind theils aus der Betrachtung der gewöhnlichen, in Beziehung darauf gebildeten Wahrnehmungen hergenommen, theils aus der Betrachtung der wissenschaftlichen Erkenntnisse von den Raumverhältnissen, wie sie in der Geometrie vorliegen.

Der Raum (bemerkt er in der ersteren Hinsicht) ist kein empirischer Begriff, welcher von äuſseren Erfahrungen abgezogen wäre. Denn damit ge-

1) Vgl. oben S. 55. und S. 115.
2) Man vgl. hierüber S. 58.
3) Vgl. S. 59. f.

gewisse Empfindungen auf etwas aufser mir bezogen, und als aufser und nebeneinander vorgestellt werden können, mufs ja jener schon zum Grunde liegen. Wir müssen dieselben, eine wie die andere, in den Raum hineinkonstruiren; und also die Vorstellung von diesem schon ursprünglich, und vor aller Erfahrung, zu dieser Konstruktion hinzugebracht, d. h. als reine Anschauung oder Anschauung *a priori* durch die Form des äufseren Sinnes hineingegeben werden. Der Raum zeigt sich überdies als eine nothwendige Vorstellung. Wir können alle Gegenstände hinwegdenken, aber nicht den Raum; und auch hieraus ergiebt sich, dafs uns seine Vorstellung vor allen sinnlichen Eindrücken inwohnen mufs: indem ja Alles, was diesen angehört, als uns zufällig, ohne Hindernifs von uns hinweggedacht werden kann.

Was nun zunächst dieses Letztere betrifft: so haben wir schon oben[1]) bemerkt, dafs die Nothwendigkeit einer Vorstellung keineswegs ohne Weiteres als Kriterium dafür betrachtet werden kann, dafs sie *a priori* aller Erfahrung in uns gegeben ist. Ihre Nothwendigkeit kann eben so wohl auch darin ihren Grund haben, dafs sie im Zusammenwirken des Subjektiven mit dem Objektiven nothwendig entsteht. Aufserdem aber: ist denn der Raum wirklich eine durchaus und in jeder Hinsicht nothwendige Vorstellung? — Wir können (sagt Kant) alle Gegenstände hinwegdenken, aber nicht den Raum. Das heifst (antworten wir), wenn wir etwas Räumliches denken wollen. Eine solche Nothwendigkeit aber findet sich bei Allem, was das Höchste in seiner Art oder

1) Vgl. oben S. 70. f. und 157.

in einer gewissen Begriffssphäre ist. Wir können, wenn wir etwas Gefärbtes denken wollen, alle Besonderheiten der Farbe hinwegdenken, aber nicht die Farbe; wenn etwas Tönendes, alle Modifikationen des Tones, aber nicht den Ton etc. Der einzige Unterschied also besteht darin, dafs die Vorstellung des Raumes eine weiter greifende, mehrumfassende ist. Aber um etwas Geistiges zu denken (Vorstellungen, Gefühle, Bestrebungen, Beschlüsse, Willensakte, Talente, Charaktereigenschaften etc.), ist uns die Vorstellung des Raumes unstreitig nicht nothwendig. Wir können sie nicht nur hinwegdenken, sondern wir müssen sie hinwegdenken. Gesetzt also, wir würden durch unsere metaphysischen Untersuchungen (wie dies ja der Hauptsache nach wirklich geschehen ist[1])) zu der Annahme hingedrängt, dafs die ganze Welt in ihrem An-sich-sein unräumlich sei (die Vorstellung des Räumlichen nur bei und in unserer Auffassung entstehe): so würde uns ohne Zweifel jene relative Nothwendigkeit kein Hindernifs entgegenstellen, den Raum aus der Gesammtheit der Welt an sich hinwegzudenken.

Aber der Raum soll nach Kant nicht als ein empirischer, als ein aus äufseren Erfahrungen abgezogener Begriff gefafst werden können, vielmehr für alle äufseren Empfindungen schon vorausgesetzt werden. Wie verhält es sich hiemit? Ist derselbe wirklich vor allen äufseren Wahrnehmungen gegeben, oder wie sonst? — Betrachten wir die Entstehungsverhältnisse unserer Vorstellungen genauer, so zeigt sich: die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung ist

1) Man vgl. hiezu S. 91. ff. und bes. S. 100. f.

eben so wenig vor als nach den äufseren Anschauungen gegeben, sondern mit und in denselben. Die Dinge sind uns gegeben nicht nur in der räumlichen Ausdehnung oder im Raume, sondern als selber räumlich ausgedehnt, ja das Erstere gewissermaafsen erst eine Folge oder ein Produkt des Letzteren.

Man unterscheide, für die schärfere Ausprägung dieser Bestimmungen, die räumliche Ausdehnung und Dasjenige, was Kant „den Raum" nennt. Die erstere findet sich unmittelbar bei und in den sinnlichen Wahrnehmungen, und der Begriff davon kann sehr wohl als aus denselben abgezogen betrachtet werden. Dagegen, was Kant „den Raum" nennt, unstreitig erst ein weiter abliegendes Produkt unseres Vorstellens ist. Um dieses zu erhalten, mufsten wir nicht nur von allen bestimmten räumlichen Begränzungen abstrahiren, sondern auch die in dieser Art gewonnenen abstrakten Anschauungen ins Unendliche aneinanderreihen und verschmelzen. Geràde heraus aber geht ja hervor, dafs die Anschauung des Raumes nicht vor den empirischen Anschauungen gegeben ist. Denn sonst müfste sie sich ja schon ohne ein solches künstliches Verfahren, und als Ganzes in unserem Geiste finden, während sie im Gegentheil zu keiner Zeit (auch nach jenem Verfahren nicht) als Ganzes in uns existirt: ein sehr wichtiges Verhältnifs, welches wir später noch genauer zu betrachten Gelegenheit haben werden.

Die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung also ist uns in und mit den äufseren Wahrnehmungen zugleich gegeben, und, wie diese, als ein Produkt aus Subjektivem und Objektivem: aus

den Eindrücken der Dinge und den von uns hinzugebrachten Auffassungsvermögen. Dieses Produkt nun ist, wie wir uns überzeugt haben[1]), für uns unauflöslich. Wir können nicht rein das Objektive heraustrennen, da wir uns nicht unserer selber zu entschlagen, und rein in die Dinge hineinzuversetzen im Stande sind; wir können nicht rein das Subjektive heraustrennen, weil wir nicht mit unserem Vorstellen zu der Zeit und dem Zustande vor allem Vorstellen, oder vor allem Bewufstsein zurückzugehen vermögen. So verhält es sich nun auch mit demjenigen Bestandtheile dieses Produktes, mit welchem wir es jetzt zu thun haben. Alle Abstraktionen und alle Kombinationen, welche wir mit der gegebenen Vorstellung der räumlichen Ausdehnung vornehmen mögen, bleiben stets innerhalb dieses Produktes; so auch die höchsten, durch welche wir zur Anschauung des Raumes, als eines Unendlichen, gelangen. Wir müssen allerdings dem Idealismus darin Recht geben, dafs die Vorstellung des Raumes keine rein objektiv begründete, sondern eine subjektiv, oder durch das Hineinlegen unserer Auffassungsvermögen, tingirte sei; aber wir können dieselbe eben so wenig als eine rein aus dem Subjekte stammende feststellen. Denn wenn auch die räumlichen Begränzungen in unseren äufseren Wahrnehmungen objektiven Ursprunges sind, und also, vermöge der Abstraktion von ihnen etwas Objektives ausgeschieden wird: wodurch sind wir berechtigt, anzunehmen, es sei dadurch alles Objektive ausgeschieden? Und noch weniger ist der andere bezeichnete Procefs, der der Aneinanderreihung und Verschmel-

1) Vgl. S. 95. ff.

zung, von der Art, dafs er diese Ausscheidung herbeiführen sollte[2]).

So zeigt sich in der Beschaffenheit der unmittelbaren Vorstellungen des Räumlichen kein Grund, denselben einen rein subjektiven Ursprung anzuweisen. Eben so wenig aber aber können wir in dem zweiten, von Kant Angegebenen: in der Beschaffenheit der geometrischen Erkenntnisse, einen solchen finden.

In der reinen Geometrie (sagt Kant) haben wir Erkenntnisse *a priori* aller Erfahrungen, und die gleichwohl für alle Erfahrung gültig sind. In rein innerer Konstruktion z. B. überzeugen wir uns, dafs in allen Dreiecken die drei Winkel zusammengenommen zweien Rechten gleich sein müssen; und wir finden es so bei allen Dreiecken, die uns wirklich vorkommen mögen. Wir weissagen also gleichsam aus uns selbst heraus, wie wir die Dinge finden werden. Dies nun wäre nicht möglich, wenn sich unsere Erkenntnifs nach den Dingen richten sollte: denn wie könnten wir wohl rein innerlich bestimmen, was uns äufserlich oder objektiv gegeben werden wird? Es ist vielmehr nur möglich unter Einer Voraussetzung: unter der nämlich, dafs sich

1) Allerdings hat Kant gewissermaafsen darin Recht, dafs der Begriff „des Raumes" kein empirischer Begriff sei, d. h. nicht als Begriff aus Erfahrungen abstrahirt. „Der Raum" ist uns nirgend in der Erfahrung gegeben, sondern kommt nur durch eine ideale Aneinanderreihung und Verschmelzung für unser Vorstellen zu Stande, oder im Grunde nie völlig zu Stande (nur indem wir das im Anschliefsen an die gegebenen Verhältnisse — der Aneinanderreihung und Verschmelzung — Aufgegebene ideal als vollendet setzen). Aber der Begriff der „räumlichen Ausdehnung" ist allerdings ein empirischer Begriff.

umgekehrt die Dinge nach unserer Erkenntnifs richten, oder dafs wir Dasjenige, was die geometrischen Sätze enthalten, aus uns selber zur Bildung der äufseren Anschauungen hinzugeben.

Dieser Beweisgrund hat allerdings sehr viel Scheinbares. Zuerst aber: sind uns denn wirklich die geometrischen Erkenntnisse *a priori* und unabhängig von aller Erfahrung gegeben? — Prüfen wir die Grundanschauungen, durch welche ihre Konstruktion geschieht: so unterliegt es keinem Zweifel, dafs dieselben wenigstens den Elementen nach aus Erfahrungen genommen sind. Wir besitzen nichts von geometrischen Erkenntnissen, ehe wir überhaupt äufserlich wahrgenommen haben. Überdies, wie wir schon oftmals bemerkt, vermögen wir nichts absolut durch die Einbildungskraft zu schaffen: durch die geometrische eben so wenig, als durch die künstlerische. Man hat freilich eingewandt, in der Natur gebe es keinen vollkommenen Kreis, keine vollkommene gerade Linie etc.; wenn also für die geometrischen Konstruktionen solche zum Grunde gelegt würden (und lediglich unter dieser Bedingung könnten doch diese ausgeführt werden): so müfsten dieselben aus einer anderen Quelle, d. h. aus uns selber geschöpft sein. Aber auch nicht Das behaupten wir, dafs sie in der Art, wie sie in der Geometrie angewandt werden, aus der Erfahrung genommen seien; sondern nur ihre Grundelemente sind aus dieser genommen, deren Zusammensetzung oder sonstige Konstruktion dann den Zwecken der Wissenschaft gemäfs idealisirt wird: die Unvollkommenheiten und das Unwesentliche ausgeschieden, und

dagegen das Wesentliche zu gröfserer Schärfe ausgeprägt[1]).

Vermöge dieser Grundanschauungen können dann freilich unendlich viele Verhältnisse erkannt werden, welche uns niemals in der Erfahrung vorgekommen sind; und insofern haben wir allerdings in den geometrischen Sätzen, wenn auch nicht Erkenntnisse *a priori* aller Erfahrungen, doch *a priori* der Erfahrungen von den in ihnen erkannten Verhältnissen, und wir sind im Stande, von jenen auf diese zu weissagen. Aber von welcher Art sind diese Weissagungen? Und was läfst sich aus denselben in Hinsicht des Ursprungs dieser Vorstellungen schliefsen? — Kant würde mit der angeführten Folgerung vollkommen Recht haben, wenn sich dieselben auf Existenzen, auf bestimmte positive Beschaffenheiten bezögen, z. B. dafs ein gewisser Gegenstand diese oder jene Gestalt, diese oder jene Gröfse

1) Freilich giebt es in der Wirklichkeit keine vollkommene gerade Linie. Aber lange Zeit, ehe wir dessen inne werden, haben wir geglaubt, gerade Linien zu sehen; und nachdem wir uns in dieser Hinsicht enttäuscht haben, haben wir das bisher geglaubte Verhältnifs idealisirt: unstreitig nur eine Fortführung, eine Steigerung Dessen, was wir wahrgenommen haben. Eben so bei dem Kreise, der Ellipse etc. Sie sind, wie sie in der geometrischen Konstruktion zum Grunde gelegt werden, allerdings ideale Bildungen; aber wir sind zu diesen gelangt, indem wir die Richtungen verfolgten, welche uns zwischen den Erfahrungsauffassungen gegeben sind. Zum Ziele möchten wir auch hier, genau genommen, vielleicht nie kommen, d. h. niemals eine gerade Linie, ein Kreis, eine Ellipse etc. in absoluter Vollkommenheit, auch innerlich, wirklich konstruirt werden, und es also auch hier, wie bei der Vorstellung „des Raumes" im Grunde bei'm Anstreben zur Lösung der Aufgabe bleiben.

habe etc. Wir würden dann in der That die Erkenntnifs *a priori* nur dadurch erklären können, dafs das Erkannte aus uns in die Anschauung hineingelegt sei. Aber so verhält es sich nicht. Vielmehr enthalten ja alle geometrischen Erkenntnisse (eben so wie die arithmetischen) nur hypothetische Urtheile oder Gleichungen, in welchen ausgesagt wird, dafs, wo sich das eine Glied der Gleichung vorfinde, nothwendig auch das andere gegeben sein müsse. Es wird nur ausgesagt, dafs wenn oder wo sich eine Ellipse finde, dieses und kein anderes Verhältnifs zwischen den Abscissen und den Ordinaten und der Linie selbst etc. Statt finden müsse; aber es wird nichts bestimmt (und die Geometrie kann in keiner Art etwas darüber bestimmen), ob sich irgendwo (auf der Erde, am Himmel, in der Luft etc.) eine solche Linie, oder ein Fall der Anwendung für jene Gleichung finde.

Solche hypothetische Sätze nun können sehr wohl unabhängig von aller Erfahrung, oder rein innerlich konstruirt werden, ohne dafs wir zu der Kantischen Annahme unsere Zuflucht zu nehmen brauchten, dafs sie, als vor aller Erfahrung in uns gegeben, von unserem Geiste in dieselbe hineingelegt würden. Es kommt ja hiefür nur darauf an, dafs in Bezug auf die zu bestimmenden Verhältnisse die inneren Anschauungen den äufseren gleich seien: dann ist es gleichgültig, ob die Konstruktion in diesen oder in jenen ausgeführt wird. Findet sich doch Dasselbe bei augenscheinlich empirischen Vorstellungen. Der Erfinder einer Maschine, eines chemischen Fabrikverfahrens etc. vollzieht die Konstruktion derselben rein innerlich; und vollzieht er sie anders richtig, (den erkannten Naturgesetzen gemäfs): so können wir mit der vollsten Gewifsheit

ihre Gültigkeit für die Ausführung vorhersagen. Aber dürfen wir daraus wohl den Schlufs ziehn, dafs die Vorstellungen davon uns angeboren seien, und in die Wahrnehmung des Erfolges aus unserem Geiste hineingelegt würden?[1])

Auch aus diesem Argumente also kann die reine Idealität der räumlichen Ausdehnung, oder dafs dieselbe dem äufseren Sinne als Form eingeboren sei, nicht erwiesen werden. Auf der anderen Seite aber können wir eben so wenig ihrer vollen Realität gewifs werden. Manche haben sich für diese darauf berufen, dafs wir uns überhaupt kein anderes Sein, als ein räumliches, denken könnten. Aber dies ist, wie wir schon mehrfach früher bemerkt[2]), durchaus unrichtig. Alle Arten des geistigen Seins, wie Vorstellungen, Gefühle, Bestrebungen etc., enthalten ja nicht das Mindeste vom Räumlichen in sich; und so entsteht uns denn von dieser Seite her in keiner Art eine Nothwendigkeit, die Form der Erscheinung auf das Sein-an-sich zu übertragen. Nur als Erscheinung, oder als Produkt aus dem Objektiven und Subjektiven, und, wie wir gesehen haben, als für uns unauflösbares Produkt, sind uns die Vorstellungen des Räumlichen gegeben. Der Vorzug der höheren Objektivität, welcher ihnen lange Zeit hindurch, von der Lockischen, wie von der Cartesischen Schule zugesprochen worden ist, zeigt sich, bei genauerer Prüfung, als ein rein subjek-

1) Man vergleiche zu dieser Kritik meine kleine Schrift „Die Philosophie im Verhältnifs zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben", S. 70. ff. und besonders S. 73. ff.

2) Vgl. S. 91. ff., S. 193. f. und S. 226.

tiver: als Vorzug der höheren Kräftigkeit und, in Folge dessen, der höheren Klarheit und Bestimmtheit, der stärkeren Reproduktionskraft und also auch der gröfseren Stätigkeit dieser Vorstellungen[1]). Auf der Grundlage hievon ergiebt sich allenfalls ein Vorzug für Dasjenige, was Kant[2]), und was Andere vor ihm und nach ihm fälschlich „Objektivität" genannt haben; auf keine Weise aber für die wahre Objektivität oder Realität, für die Dinge-an-sich.

Man merke wohl: wir leugnen nicht die Objektivität des Neben-einander, so wie überhaupt der Ordnung, in welcher sich die räumliche Welt uns darstellt. Denn da jedem einzelnen, durch die äufseren Sinne Wahrgenommenen ein Ding-an-sich entsprechen mufs (mag auch seine Beschaffenheit für uns immerhin ein unbestimmbares x sein): so mufs ja unstreitig für die mehreren Dinge-an-sich ein Zusammen Statt finden, welches in dem räumlichen Zusammen abgespiegelt wird. Aber die Frage ist, ob wir das Zusammen der Dinge-an-sich als ein räumliches zu denken haben, oder nicht vielmehr in anderer Art: etwa nach Analogie des Neben-einander der Vorstellungen, Bestrebungen, Gefühle etc., welches ja nicht das Mindeste vom Räumlichen enthält. Und da möchten wir uns wohl für das Letztere entscheiden müssen.

Die Erscheinung des Räumlichen also müssen wir so nehmen, wie sie uns gegeben ist. Alle Versuche, die Beschaffenheiten derselben, und namentlich die drei Dimensionen des Raumes, aus ir-

1) Vgl. meine „Psychologischen Skizzen", Bd. II., S. 129. ff.
2) Vgl. meine Schrift über „Kant etc.", S. 36 f.

gend einer Grundhypothese von einfachen Wesen, oder sonst aus irgend einer Anschauung, welche diese drei Dimensionen nicht enthält, konstruiren zu wollen, müssen wir, bis zu dem Herbartischen[1]) und anderen neueren, ja in alle Zukunft hin, für vergebene Bemühungen erklären. Wir haben auch hier ein Eigenthümlich-Einfaches, das sich aus keinem Anderen, von welcher Art auch dieses sein mag, ableiten läfst.

Der wahren oder vollen Objektivität der räumlichen Ausdehnung widerspricht, aufser dem schon entwickelten Verhältnisse, dafs ihre Vorstellung als ein Produkt aus dem Objektiven und Subjektiven gegeben ist, besonders auch ihre Inkommensurabilität mit Demjenigen, was wir durch unser Selbstbewufstsein als Ding-an-sich auffassen. Wären die Dinge-an-sich im Raume und räumlich ausgedehnt: so müfsten Seele und Leib unmittelbar, wie wir sie wahrnehmen, zu einander passen. Dies aber ist nicht der Fall: sie passen nur, wenn wir für unseren Leib das Räumliche, als blofs der Erscheinung angehörig, fallen lassen, und das in ihm Erscheinende als aus Systemen von Kräften bestehend denken, die wir in Analogie mit unseren psychischen Kräften vorstellen[2]).

Alle diese Verhältnisse werden noch eine höhere Klarheit und Bestimmtheit gewinnen, wenn wir

1) Man vgl. hierüber besonders Herbart's „Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre", Band II., S. 210. ff.

2) Man vgl. hiezu die oben S. 192. ff. angestellten Betrachtungen. — Dafs wir im gewöhnlichen Leben das Räumlich-Ausgedehnte in diesem Verhältnisse sehn sollten, ist eben so

nun die subjektiven Begründungsverhältnisse unserer Vorstellungen vom Räumlichen genauer in Betracht ziehn: wobei wir uns ebenfalls zunächst hauptsächlich an die Kritik der von Kant aufgestellten Hypothesen anschliefsen.

Nach Kant soll die reine (von allen Begränzungen frei gedachte) Anschauung des Raumes als Form des äufseren Sinnes gegeben sein. Vergleichen wir aber unsere sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen genauer, so zeigt sich: die räumliche Ausdehnung findet sich unmittelbar und als innerliche Grundlage nur bei den Auffassungen zweier Sinne: des Gesichts- und des Tastsinnes. Die Auffassungen der übrigen Sinne enthalten unmittelbar und innerlich nichts vom Räumlichen.

Unstreitig, was die Formen des Räumlichen an sich tragen sollte, das müfste auch nach den Kategorien zu bestimmen sein, welche dem Räumlichen

wenig zu verlangen, als dafs Derjenige, welcher sich durch astronomische Forschungen davon überzeugt hat, dafs die Sonne still steht, und die Erde sich um dieselbe bewegt, auch *seine* unmittelbare tägliche Anschauung nach dieser richtigen Auffassung umbilden sollte. Vielmehr, wie wir fortwährend die Sonne sich bewegen sehen, auch nachdem wir diese richtigere Auffassung gewonnen haben: so müssen wir auch, ungeachtet der Ergebnisse der tiefer dringenden metaphysischen Forschung, fortwährend die Welt räumlich vorstellen und konstruiren. *Eine* entgegengesetzte Anfoderung würde hier noch weniger *zulässig* sein, als in dem angeführten astronomischen Verhältnisse. Denn bei diesem können wir doch das Richtige wenigstens im Allgemeinen in einer klar-bestimmten Anschauung ausprägen. Eine solche aber vermögen wir hier nicht zu gewinnen: indem wir ja das dem Räumlich-Ausgedehnten als An-sich zum Grunde Liegende in keiner Art mit voller Wahrheit vorzustellen im Stande sind.

wesentlich sind, die *conditio sine qua non* dafür bilden. Zu diesen aber gehören unstreitig vor Allem die bekannten drei Dimensionen. Man vergleiche nun etwa die Gehörempfindungen eines Lautentones und eines Flötentones, in ihrer vollen Individualität, wie sie bei der unmittelbaren Auffassung ausgebildet werden. Welcher von beiden ist (räumlich) höher? oder breiter? oder dicker? Oder wie hoch, breit, dick ist jeder für sich? Oder ist der eine links oder rechts, (räumlich) vor oder nach dem anderen? Und eben so mit Geschmacks- und Geruchsempfindungen. Ist der Rosengeruch, welchen wir riechen, höher oder weniger hoch, breiter oder weniger breit etc., als der Geruch einer Lilie? etc. — Man sieht also, die wesentlichen Grundkategorien des Räumlichen sind auf die Empfindungen dieser drei Organsinne in keiner Art unmittelbar und innerlich anwendbar[1]).

Allerdings nun sind wir gewohnt, die Töne als in bestimmten Punkten des Raumes entstehend, und von diesen aus durch Schwingungen, also durch räumliche Bewegungen, bis zu unserem Ohre fortgepflanzt zu denken, dessen Nerven dann ebenfalls dadurch in Schwingungen versetzt würden, und so die Tonempfindung bildeten; und eben so werden die Geschmacks-

1) Hiedurch erhält die oben S. 233. gegebene Widerlegung der Behauptung, dafs sich überhaupt kein anderes Sein denken lasse, als ein räumliches, eine nicht unwichtige Ergänzung. Nicht nur die geistige Welt nämlich ist durchaus unräumlich, sondern wir könnten uns selbst eine sinnliche Welt denken, welche nichts von räumlicher Ausdehnung in sich enthielte: vermöge der Eigenschaften nämlich, welche die Empfindungen des Gehör-, des Geruchs- und des Geschmackssinnes ausdrucken.

und Geruchsempfindungen als durch räumliche Erfolge vermittelt vorgestellt. Besinnen wir uns aber genauer hierüber, so zeigt sich von allem Diesem in den Ton-, Geschmacks-, Geruchsempfindungen als solchen (als innerliche Grundlage derselben) nicht das Mindeste, sondern es sind lediglich parallele Erfolge, welche in irgend einer Art für den Gesichts- oder den Tastsinn vermittelt werden können (parallele Erfolge des Sichtbaren und Tastbaren): parallele Erfolge, die wir von Kindheit auf mit jenen Empfindungen zusammengedacht, und somit innig verschmolzen haben, die aber nicht einmal hiedurch diesen letzteren haben wahrhaft innerlich werden können. Vielmehr sind sie denselben so heterogen, dafs sie ihnen immer nur äufserlich anhängend bleiben: woraus ja wohl auf das Augenscheinlichste erhellt, dafs den Empfindungen dieser Sinne die räumliche Ausdehnung ursprünglich durchaus fremd ist[1]).

So zeigt sich denn, was Kant den äufseren Sinn nennt (ein Kollektivsinn für alle äufseren Wahrnehmungen, mit Einer Grundform) als reine Erdichtung, hervorgegangen (wie so viele andere) aus

1) Man könnte noch einwenden, dafs ja auch das Rothe, das Blaue etc., als solche, weder Länge noch Breite noch Dicke hätten, nicht das Eine länger sei als das Andere etc. Aber hier haben wir Abstraktionen, für welche wir das ursprünglich an ihnen gegebene Räumliche haben fallen lassen. Jede wirkliche (konkrete) Empfindung des Rothen, des Blauen etc. enthält eine bestimmte Länge, Breite etc.: es ist von dem Rothen, Blauen etc. keine unmittelbare Auffassung möglich ohne räumliche Ausdehnung, oder diese ist dabei stets als innerliche Grundlage gegeben. So aber nicht bei den Ton-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen.

dem falsch gewandten Interesse der Einfachheit. Wir haben nicht Einen, sondern mehrere äufsere Sinne, deren Grundformen mehr oder weniger gegen einander inkommensurabel sind.

Die räumliche Ausdehnung ist (wie wir bemerkt haben) bei zwei Sinnen als Grundform gegeben: bei dem Gesichtssinne und bei dem Tastsinne. Es fragt sich nun: ist sie für diese beiden Sinne in gleicher Art gegeben? — Hierüber sind die Ansichten sehr getheilt. Auf der einen Seite hat man, indem man sich darauf berief, dafs das Bild des Gegenstandes auf der Netzhaut, also auf einer Fläche verzeichnet erscheint, die Behauptung aufgestellt, der Gesichtssinn nehme überhaupt nur Flächen oder nur zwei Dimensionen des Raumes wahr, die dritte aber, die Dicke oder die Tiefe, werde lediglich durch den Tastsinn wahrgenommen. Daher man auch diesen geradezu den Sinn für die Solidität genannt, ja die Auffassung von Werken der Bildhauerkunst auf ihn hat zurückführen wollen. Dagegen auf der anderen Seite z. B. Platner[1]) der Meinung ist, der Tastsinn für sich allein sei alles Dessen, was zu Ausdehnung und Raum gehöre, durchaus unkundig: nehme nichts weiter wahr, als das Dasein von etwas Wirkendem, vom Selbstgefühle Verschiedenen, und die numerische Verschiedenheit. Der Schein, als nehme er Räumliches wahr, entstehe blofs dadurch, dafs sich für den Gesichtssinn die Hand selbst neben Demjenigen, was sie betaste, als ausgedehnt darstelle. Dabei wird überdies von einer nicht unbedeutenden Anzahl philosophischer Forscher für den Tastsinn der Vorzug einer entschiedeneren Objektivität

1) Philosophische Aphorismen (neue Ausg.) Bd. I., S. 440. ff.

in Anspruch genommen. Bei ihm allein finde sich eine unmittelbare Berührung der Gegenstände; und lediglich in dem Widerstande, welchen er dabei finde, sei uns ein untrügliches Zeichen gegeben, daſs unsere sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen nicht bloſs eine subjektive Vorspiegelung, sondern wahrhaft durch Gegenstände auſser uns begründet seien.

Eine bestimmte Entscheidung über diese Streitfrage hat eine eigenthümliche Schwierigkeit darin, daſs, in Folge der gemeinsamen Grundform, bei denjenigen Menschen, welche beide Sinne haben, die Wahrnehmungen und Empfindungen derselben vom ersten Lebensaugenblicke an fortwährend mit einander zusammenflieſsen, und bei dem ausgebildeten Menschen auf das Innigste verschmolzen vorliegen. Um jedem einzelnen Sinne zuzutheilen, was ihm gehört, und nicht mehr, als ihm gehört, müssen wir die unendlich vielen Processe, durch welche diese Verschmelzung entstanden ist, rückgängig konstruiren; und dies ist unstreitig keine leichte Aufgabe. Die Blinden, auf der anderen Seite, haben nur den Einen Sinn, und also kein vollständig angemessenes Urtheil über das aus dem anderen Stammende; und doch (was das Schlimmste ist) haben sie wieder nicht rein nur den Einen Sinn. indem ihnen fast durchgehends ein gewisser Schimmer von der Auffassung des Lichtes beiwohnt, und sich also jene bei den Sehenden in so hoch gesteigerter Ausbildung gegebene Verschmelzung, wenn auch nur dunkel, ebenfalls mehr oder weniger ausbildet.

Betrachten wir zunächst das für unsere metaphysische Aufgabe Wichtigste: so findet die für die Wahrnehmungen und Empfindungen vom räumlich Ausgedehnten im Allgemeinen beigebrachte Bemerkung, daſs

dafs sie nämlich keine entschiedenere Objektivität, als unsere übrigen sinnlichen Empfindungen, besitzen, in gleicher Art auch auf die Tastempfindungen seine Anwendung. Auch die Empfindung des Widerstandes zeigt sich, bei genauerer Betrachtung, als ein Produkt aus Objektivem und Subjektivem, bei welchem wir, was dem Einen, und was dem Anderen angehöre, nicht mit Bestimmtheit zu sondern vermögen[1]). Das Verhältnifs der unmittelbaren Berührung, auf welches man ein so grofses Gewicht gelegt hat, tritt als ein specifisches nur für die Auffassung eines anderen Sinnes (einer zweiten tastenden Hand, oder des Gesichtssinnes) hervor; in der unmittelbaren Empfindung ist es nicht gegeben, oder wenigstens nicht specifisch anders, als bei den obigen Sinnen. Der berühmte Blinde, welchem im Jahre 1728 vom englischen Wundarzte Cheselden der Gesichtssinn geöffnet wurde, glaubte anfangs durchgängig, die gesehenen Gegenstände berührten seine Augen in eben der Art, wie die getasteten seine Hand; und erst nachdem er sich durch zahlreichere und bestimmtere Wahrnehmungen von diesen Wahrnehmungen darüber orientirt, wurde ihm die in Beziehung darauf Statt findende Verschiedenheit klar.

1) Dasselbe gilt auch gegen die von Thomas Brown und Anderen aufgestellte Ansicht, nach welcher uns die wahre Objektivität oder das Aufser-uns durch die Muskelempfindungen *(muscular feelings)* gewifs werden soll (der Gesichtssinn nichts als Farbe, nicht einmal Ausdehnung wahrnehmen). Vgl. dessen *Sketch of a system of the philosophy of the human mind, Edinb.* 1820. Für eben diese Ansicht entscheidet sich auch J. Abercrombie in seinen *Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth, Edinburgh* 1830. *p.* 45.

Überhaupt mufs man sich hüten, was in der Erscheinung einer sinnlichen Auffassung für einen anderen Sinn gegeben ist, unmittelbar dieser sinnlichen Auffassung (als Gegenstand, als Ding an sich) zuzuschreiben. Dies macht sich namentlich auch in Hinsicht der ersten der vorher angeführten Behauptungen geltend. Allerdings erscheint uns das Bild des gesehenen Gegenstandes auf der Netzhaut; aber die Netzhaut mit diesem Bilde ist ja nicht das Sehen, sondern höchstens das (durch einen anderen Gesichtssinn) gesehene Sehen: von welchem Letzteren wir keineswegs ohne Weiteres auf das Erstere zu schliefsen berechtigt sind. Das gesehene Sehen könnte sich als Flächenbild darstellen, und dennoch das Sehen selbst (das Ding an sich) alle drei Dimensionen haben.

So viel ist auf jedem Fall gewifs, dafs der Gesichtssinn und der Tastsinn die räumliche Ausdehnung nicht in derselben Weise auffassen. Blinde, welche sehend werden, können die sichtbaren Verschiedenheiten der Dinge nicht unmittelbar nach den durch den Tastsinn erkannten beurtheilen, sondern müssen jene von Neuem lernen. Im Jahre 1693 wurde von Molyneux, einem ausgezeichneten Mathematiker zu Dublin, Locke'n das Problem zuerst vorgelegt, ob wohl ein Blindgeborener, welcher die regelmäfsigen mathematischen Körper (den Würfel, das Tetraeder, die Kugel etc.) durch den Tastsinn zu unterscheiden gelernt habe, nachdem er sehend geworden, ohne Weiteres im Stande sein würde, dieselben durch den Gesichtssinn zu unterscheiden. Locke antwortete verneinend; und die Erfahrung, sowohl an dem so eben erwähnten, von Cheselden sehend gemachten Blinden, als an demjenigen, von welchem Diderot erzählt, bestätigte die Richtigkeit

dieser Antwort auf das Entschiedenste. Als man dem Ersteren das Gemählde seines Vaters zeigte, hatte er nicht die geringste Ahnung, dafs dieses die so oft getasteten Züge darstellen solle; und obgleich er den Hund und die Katze auf das Bestimmteste durch den Tastsinn zu unterscheiden im Stande war, verwechselte er ihre Gesichtsvorstellungen immer wieder von Neuem[1]). In ähnlicher Weise erzählte auch Kaspar Hauser von sich, dafs ihm in der ersten Zeit die Pferde und Männer auf den Bilderbogen ganz eben so erschienen seien, wie die aus Blei oder Holz verfertigten: die einen so rund oder so flach, als die anderen; und erst nachdem er diese mehrfach aus- und eingepackt, sei ihm ihre Verschiedenheit zur Klarheit gekommen. Als man ihm eine weite und schöne Landschaft zeigte, wandte er sich mit dem Ausruf „garstig" davon hinweg. Dieselbe erschien ihm, wie er sich später darüber erklärte, etwa wie ein Fensterladen, auf welchem ein Tüncher Pinsel voll der verschiedensten Farben wild durcheinander ausgesprützt hätte; und erst sehr allmählich, nachdem er wiederholt in dieser Landschaft spazieren gegangen war, wurde er der Bedeutung jener Anschauung inne[2]).

Aus allem Diesem folgt jedoch lediglich die Verschiedenheit der Auffassungen des Räumlichen

1) Vgl. *Biographia Britannica, by Andrew Kippis, 2d. ed. Lond.* 1784, *p.* 492. 493. Andere hiefür bestätigende Erfahrungen finden sich auch bei Anderen angeführt, z. B. bei Thomas Upham, *Elements of mental philosophy, Portland and Boston* 1831, *Vol. I., p.* 259. ff.

2) Vgl. Kaspar Hauser. Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen. Von Anselm Ritter von Feuerbach, 1832, S. 79. ff.

durch diese beiden Sinne, aber keineswegs was man im Einzelnen als solche bezeichnet, dafs nämlich der Gesichtssinn die dritte Dimension überhaupt nicht auffasse. Von dem Kinde und dem sehendgewordenen Blinden wird dieselbe in der ersten Zeit allerdings nicht aufgefafst, aber ebensowenig auch die beiden anderen. Der durch Cheselden beobachtete junge Mann zeigte anfangs für die Verschiedenheiten der Ausdehnung und der Formen überhaupt nicht die mindeste Aufmerksamkeit oder Fassungs- und Erinnerungskraft, sondern nur für das Glänzende, Glatte, mit Einem Worte für das Angenehme und Unangenehme in den Empfindungen des Gesichtssinnes; und dasselbe können wir in der ersten Lebenszeit an jedem Kinde beobachten. Aber die Ausbildung, durch welche dem Gesichtssinne, wie die beiden Flächendimensionen, so auch die dritte, zur Anschauung kommt, ist eine den Auffassungen dieses Sinnes innerliche. Die Verschiedenheiten der Beleuchtung, vermöge deren sich uns die dritte Dimension darstellt, sind von so grofser Feinheit, dafs sie bei noch ungeübter Vorstellungskraft nicht zu bestimmtem Bewufstsein ausgebildet werden können. Aber auch sie sammeln sich in vielfachen gleichartigen Spuren an, durch deren Hinzufliefsen dann die späteren Auffassungen immer bestimmter und klarer ausgebildet werden. So entsteht allmälich die Vorstellung der Solidität, wie dieselbe dem Gesichtssinne erscheint. Die Auffassungen derselben durch den Tastsinn, obgleich auf Dasselbe sich beziehend, sind doch, wie eine genauere Betrachtung unzweifelhaft zeigt, denen des Gesichtssinnes viel zu ungleichartig, als dafs sie mit diesen wahrhaft zu Einer Anschauung zusammenwachsen oder

verschmelzen könnten: bleiben vielmehr zu diesen, auch nach der innigsten Verschmelzung, immer im Verhältnisse von äufserlich parallel gegebenen.

Noch sind uns die berühmten Streitfragen übrig, ob die Welt dem Raume nach unendlich oder endlich, und ob sie ins Unendliche hin oder endlich theilbar sei.

Wir stofsen hier zuerst auf die Kantischen Antinomien. Nach Kant nämlich sollen sich, in Hinsicht der Erweiterung des Gegebenen zur Totalität, in der menschlichen Vernunft zwei Gesetzgebungen vorfinden, vermöge deren von den beiden entgegengesetzten Behauptungen, der Unendlichkeit und der Endlichkeit, jede durch die Widerlegung des Gegentheils als nothwendig bewiesen werden könne. Stelle ich (sagt er) die Totalität als endlich vor, so finde ich sie zu klein, und ich werde darüber hinausgetrieben; stelle ich sie als unendlich vor, so ist sie mir zu grofs: ich kann sie nicht erreichen.

Dies führt er nun auch in Bezug auf die Welt im Raume aus. Ist dieselbe endlich oder unendlich? — Wäre sie endlich (antwortet er), so würde sie sich in einem leeren Raume befinden. Wir hätten also nicht nur ein Verhältnifs der Dinge im Raume, sondern auch der Welt zum leeren Raume. Da nun aber aufser der Welt nichts existirt (denn die Welt ist ja die Totalität des Existirenden), so wäre dieses ein Verhältnifs zu keinem Gegenstande, zu nichts; und dies ist widersprechend: so dafs uns also nichts Anderes übrig bleibt, als die Welt dem Raume nach gar nicht begränzt oder unendlich zu setzen. Aber man prüfe nun in eben der Art auch diese Annahme, ob sie besser Stich hält. Wie sollen

wir uns die Welt als unendlich denken? — Bei genauerer Betrachtung ergiebt sich: wir können überhaupt ein gröfseres Ganzes nur vermöge einer allmälichen Synthesis, einer wiederholten Hinzusetzung eines kleineren Ganzen zu dem anderen vorstellen. Hier nun sollen wir in dieser Art ein unendliches Ganzes konstruiren. Wir müfsten also auch diese Hinzusetzung ins Unendliche fortsetzen, oder für die vollständige Auffassung dieses Ganzen müfste eine unendliche Zeit verfliefsen. Dies aber ist wieder etwas Unmögliches: das Unendliche kann ja niemals vollendet werden, die unendliche Zeit niemals zum Ende kommen; und so können wir denn diese Annahme eben so wenig festhalten, sondern werden, wie vorher von der entgegengesetzten zu ihr, so jetzt von ihr zur entgegengesetzten hinübergetrieben.

Kant behauptet nun, diese Antinomien seien lediglich durch seinen transscendentalen Idealismus zu lösen. Wäre uns die Welt, wie sie an und für sich selber oder unabhängig von unserem Vorstellen existirt, gegeben: so müfsten wir darüber entscheiden können, ob sie endlich oder unendlich sei: es müfste sich nur eine dieser beiden Annahmen als falsch, die andere als richtig erweisen. Aber so verhält es sich nicht. Die Welt ist uns gar nicht, und also auch nicht als Ganzes, wie sie an und für sich selber ist, gegeben, sondern nur, wie sie uns erscheint, oder wie wir sie vorstellen. Wir vermögen das Welt-Ganze nicht unabhängig von der Aneinanderreihung unserer Vorstellungen aufzufassen. Was also ist natürlicher, als dafs auch jene Prädikate nicht darauf anwendbar sind, die ja Beschaffenheiten der Dinge an sich ausdrucken? Da uns das Weltganze überhaupt nicht

gegeben ist, so können wir ihm weder das eine noch das andere von diesen Prädikaten beilegen[1]).

Diese Kantische Auflösung der Antinomie ist sehr scharfsinnig; möchte sich aber doch, bei genauerer Prüfung, schwerlich halten lassen. Denn bezeichnen wohl wirklich die Ausdrücke „endlich" und „unendlich" in gleichem Maafse Prädikate für Dinge-an-sich? Keineswegs unstreitig. Das Wort „unendlich" druckt ja doch nichts Anderes aus, als dafs wir mit einer Vorstellung nicht zu Ende kommen können; wir haben also in ihm kein Prädikat für Dinge an sich, sondern allein für Vorstellungs- oder Gedankendinge, deren Konstruktion wir nicht zu vollenden vermögen. Dieses Prädikat pafst demnach recht eigentlich auf die Vorstellung des Weltganzen, wie sie von uns vollzogen werden kann, nämlich in endlos fortschreitender Synthesis; es wird eben deshalb als Unendliches von uns vorgestellt, und es unterliegt keinem Zweifel, dafs wir uns entschieden auf diese Seite zu stellen haben.

Was führt Kant zur Widerlegung dessen an? — Dafs für die Vollendung dieser Auffassung eine unendliche Zeit verflossen oder zu Ende gekommen sein müfste. Aber indem wir unsere Vorstellung des Weltganzen im Raume eine unendliche nennen,

1) Eben so, wie wir einen Gedanken weder blau noch nicht-blau, eine Farbe weder bitter noch nicht-bitter nennen können. Die Negation negirt hier nicht das ganze Prädikat, sondern läfst eine gewisse Grundvorstellung (der Farbe, der Geschmacksbeschaffenheit) unverneint, durch welche dann die (wenn auch unbestimmt gelassene) Voraussetzung einer entgegengesetzten Beschaffenheit derselben Gattung hervorgerufen wird. Diese aber pafst zu dem einer ganz anderen Grundgattung angehörigen Vorstellen eben so wenig wie jene.

behaupten wir ja eben, dafs wir mit der Ausbildung derselben nicht zu Ende kommen können. Der unendlichen Zeit also entspricht ein unendliches Werk; und wie dieses nicht zu Ende kommen kann, so auch jene nicht. Mehr behaupten wir nicht, indem wir die Welt als Raum-Ganzes für unendlich erklären. Dafs die unendliche Zeit zu Ende gebracht oder verflossen sein müsse, ist nur untergeschoben, indem man die Vollendung der Vorstellung der Welt als einer unendlichen unterschiebt: während doch das Prädikat „unendlich" gerade aussagt, dafs sie nicht vollendet werden könne; und so ist denn der von Kant hiefür behauptete Widerspruch nicht durch die Natur der Sache bedingt, sondern hineingetragen.

Es giebt demnach für die Beantwortung dieser Frage keine Antinomie. Der Satz, dafs wir die Welt im Raume als unendlich denken müssen, druckt lediglich die Schranken unserer Erkenntnifs aus: was nur für Denjenigen ein Widerspruch ist, welcher (wie dies allerdings in unseren neueren spekulativen Systemen geschieht), der Wirklichkeit entgegen, die menschliche Erkenntnifs als unbeschränkt annimmt.

Man betrachte dies noch aus einem anderen, umfassenderen Gesichtspunkte. Was wir „den Raum" nennen, ist, wie wir uns überzeugt haben[1]), erst ein künstliches Produkt; gebildet durch Abstraktion und durch Synthesis. Nun aber erfolgt die letztere auf der Grundlage des durch die erstere Gewonnenen; und dieses besteht eben darin, dafs wir alle räumliche Begränzung des Gegebenen weggeschafft haben. Was also können wir erwarten, als ein Un-

1) Vgl. S. 227.

begränztes, ein Unendliches? Oder woher sollte uns, indem wir nach dieser Hinwegschaffung, rein innerlich konstruirend verfahren, eine Gränze oder ein Ende dafür kommen? — Gegeben sind uns nur räumlich ausgedehnte Dinge und räumliche Verhältnisse zwischen denselben, und beide stets begränzt oder endlich. Aber von allem diesem Gegebenen abstrahiren wir; und so ist es denn natürlich, dafs wir ein Unbegränztes oder Unendliches haben. Wir haben in dem Produkte nur, was wir in dasselbe hineingelegt haben.

Im Grunde findet sich dasselbe Verhältnifs bei jeder Abstraktion. Der Begriff ist ein Unendliches oder Unbegränztes in Hinsicht Desjenigen, von welchem wir zum Behufe seiner Bildung abstrahirt haben: denn indem wir davon abstrahirt, haben wir ja auf die Begränzung oder Bestimmtheit, welche in dieser Hinsicht gegeben war, Verzicht geleistet; und so lange wir also im abstrakten Denken bleiben, kann uns dieser Verlust in keiner Art ersetzt werden. Die Sphäre jedes Begriffes ist eine unendliche, er enthält eine unendliche Anzahl von Individuen unter sich: denn wir haben ja, indem wir ihn bildeten, dieses Individuelle, und also auch die Begränzung, welche in der Wirklichkeit dafür vorhanden ist, fallen lassen. Was also „Kant „Antinomie" nennt, ist weiter nichts, als die Irrationalität zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten[1]), die aber in keiner Art einen Widerspruch

1) Was Kant „den Raum" nennt, ist allerdings kein Begriff, welcher unmittelbar aus dem Gegebenen abgezogen wäre. Denn nur räumliche Ausdehnungen sind uns gegeben, nicht „der Raum": der vielmehr ein durch allmäliche Synthesis künstlich Gebilde.

enthält, sondern vielmehr mit Nothwendigkeit gerade aus Demjenigen hervorgeht, was das Abstrakte zum Abstrakten macht.

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnisse gelangen wir in Hinsicht der unendlichen Theilbarkeit. Man hat es als widersprechend dargestellt, dafs das räumlich Ausgedehnte aus unendlich vielen Theilen bestehen solle. So gelange man zu keinem Einfachen; wenn aber nichts Einfaches existire, könne überhaupt nichts existiren, da ja das Zusammengesetzte nur durch und in dem Einfachen seine Existenz habe: das Ganze nur durch die Theile. — Aber die räumliche Ausdehnung ist uns ja auch nicht als ein Zusammengesetztes gegeben. Wollen wir sie so betrachten, so steht uns freilich kein Hindernifs für ihre Theilung entgegen, aber auch kein Merkzeichen irgend einer Art, wo wir anhalten sollen. Dies und nichts Anderes wird hier durch den Ausdruck „unendlich" bezeichnet. Sollte das Einfache für das Reale gültig bestimmt werden: so müfste uns auch die Zusammengesetztheit als ein reales Verhältnifs gegeben sein. Diese aber ist uns nicht gegeben, ist vielmehr nur ein ideales Verhältnifs; und so dürfen wir uns denn nicht wundern, wenn sie sich für das Reale nicht probehaltig erweisen will.

Auch dieses Verhältnifs findet sich bei allem anderen Abstrakten, von welcher Art es auch sein

tes ist. Aber dessenungeachtet verhält er sich ganz wie andere Begriffe, indem diese Synthesis auf der Grundlage einer Abstraktion ausgeführt ist. Auch hält es nicht schwer, vermöge desselben Verfahrens konkrete Vorstellungen (oder eine Begriffssphäre) für ihn zu gewinnen: nämlich die Vorstellungen „des (unendlichen) Raumes" mit mannigfachen Erfüllungen und Begränzungen gedacht.

möge. Man nehme etwa den Grad oder die Intensität der Kraft. Wir können dieselben, im geistigen, wie im materiellen Sein, ins Unendliche vermindert oder getheilt denken. Denn inwiefern uns die Theilung nicht real gegeben ist, sondern nur von uns hinzugedacht (ideal eingeführt) wird: so fehlt uns ja auch jede Bestimmung, wie weit wir damit, dem Realen angemessen, vorschreiten oder nicht vorschreiten sollen. Wir haben also eine unendliche Theilbarkeit, hier so gut wie dort (und bei unzähligem Anderem), aber eine unendliche Theilbarkeit, die nicht real, sondern lediglich ideal begründet ist.

Stellen wir zuletzt die Ergebnisse aller Betrachtungen dieses Abschnittes noch in ein allgemeineres Verhältnifs: so bieten sie uns nur eine neue Bestätigung des in der allgemeinen Betrachtung erkannten Satzes[1]) dar, dafs wir durch blofses Denken keine Realität, welche für die Prüfung Stand hielte, zu bestimmen vermögen. Die Realität des von uns Gedachten kann uns nur gewifs werden, indem sie uns (unmittelbar oder mittelbar) vermöge äufserer oder innerer Wahrnehmung gegeben ist. Der Raum aber ist uns weder als Ganzes, noch als Getheiltes gegeben; und so sind wir denn nicht berechtigt, in der einen oder in der anderen Beziehung etwas als real zu behaupten. Die räumliche Ausdehnung überhaupt ist uns allerdings gegeben, und insofern mufs ihr etwas Reales zum Grunde liegen. Aber da wir nicht über unsere Wahr-

1) Vgl. oben S. 131. ff.

nehmung hinauskönnen, diese für uns ein unzerlegbares Produkt ist: so müssen wir, obgleich auch in Hinsicht des Räumlichen im Allgemeinen der Realität gewiſs, uns doch bescheiden, daſs wir, was dieses Reale an und für sich sei, in keiner Art zu bestimmen im Stande sind.

Vierter Abschnitt.

Die zeitliche Entwickelung.

Wir können über diese viel kürzer sein: theils weil hier das Grundproblem bei weitem einfacherer Natur ist, theils weil uns die früheren Betrachtungen schon vielfach für die jetzt vorliegenden vorgearbeitet, und eine gewisse Übung in der Würdigung der in Frage stehenden Verhältnisse verschafft haben.

Nach Kant soll die reine Anschauung der Zeit die Form des inneren Sinnes bilden; für die äufseren Anschauungen dieselbe ihre Anwendung lediglich dadurch erhalten, dafs doch „alle Vorstellungen, sie mögen nun äufsere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüthes, zum inneren Zustande gehören", vermöge dessen also die ursprünglich nur diesen angehörige Form auch auf jene übertragen werde.

Zunächst müssen wir uns gegen dieses Letztere erklären. Allerdings ist es wahr, dafs jede äufsere Auffassung ein Element unserer psychischen Entwikkelung ist, und also Gegenstand der inneren Auffassung werden kann. Aber sie kann dies nur werden, wird es nicht ohne Weiteres und wesentlich nothwendig. Vielmehr bilden wir ja unzählige sinnliche Wahrnehmungen und Empfindungen, ohne dafs wir uns ihrer als unserer Thätigkeiten oder Zustände

bewufst würden. In diesen aber findet sich der zeitliche Fortschritt eben so wohl als Vorstellungsinhalt; und doch würden sie nur dadurch, dafs wir uns ihrer als zu uns gehörig bewufst würden, der Form des inneren Sinnes theilhaftig werden können.

Man vergleiche etwa angespannte Beobachtungen eines chemischen oder physikalischen Processes, einer Krankheitsentwickelung etc. Nehmen wir etwa diese letztere weniger als zeitlich wahr, wenn wir so in die Beobachtung versenkt sind, dafs unsere ganze geistige Kraft für diese verwandt wird, und wir uns selbst für den Augenblick gänzlich vergessen? — Auch in den Fällen demnach, wo die Reflexion auf uns selbst nicht hinzutritt, stellen wir gleichwohl die äufseren Erfolge für sich ganz eben so in der Zeit vor; und diese Form ist für die Auffassung des Äufseren eine eben so unmittelbare, nicht erst von einem anderen Auffassungsverhältnisse her überkommene oder vermittelte [1]). Auch hier also hat sich Kant wieder, wie so oft, durch seine Neigung zur Regelmäfsigkeit des Schematismus irre führen lassen, welche letztere allerdings zu fodern schien, dafs jeder der beiden von ihm angenommenen Sinne seine Form für sich erhielte.

Aufserdem nun haben wir uns schon früher [2]) überzeugt, dafs der innere Sinn als ein besonderes angeborenes Vermögen, welches eine besondere An-

1) Dies wird aufserdem auch durch die Fälle bestätigt, wo die Selbstauffassung wirklich eintritt. Untersuchen wir nämlich unser Bewufstsein bei derselben genauer, so zeigen sich zwei verschiedene Zeiten: die Zeit des äufseren Geschehens, und die der (sei es auch in noch so kleinem Zeitraume) darauf folgende der inneren Wahrnehmung.

2) Vgl. S. 71. ff.

schauungsform hinzubrächte, eine psychologische Erdichtung ist. Die **Vorstellung** der psychischen Entwickelungen geschieht rein durch das Hinzutreten der **entsprechenden Begriffe**; und die Vorstellung wird zur **Wahrnehmung** dadurch, dafs die darin vorgestellte psychische Entwickelung **unmittelbar als wirkliche darin eingeht**, oder die Grundlage davon bildet. Hiebei nun kommt augenscheinlich die Zeit nicht erst durch die vorstellenden oder wahrnehmenden Kräfte hinzu. Vielmehr enthalten ja die appercipirenden Begriffe ein durchaus unzeitliches Denken: denn bei ihrer Bildung ist jede zeitliche Beziehung abgestreift worden. Wir können z. B. durch den Begriff des „Gefühls, der Erbitterung" ein Vergangenes eben so wohl wie ein Gegenwärtiges oder ein Zukünftiges, ein schnell Vorübergehendes nicht weniger als ein Dauerndes vorstellen. Der Begriff, als inneres Vorstellungs- oder Wahrnehmungsvermögen ist hiegegen durchaus indifferent; und in unsere Wahrnehmung des bezeichneten Gefühles kommt die zeitliche Bestimmung nur dadurch hinein, dafs sie in dem **wahrgenommenen Sein** (dem Dinge an sich) gegeben ist. Dies gilt selbst von dem Falle, dafs wir etwas als zeitlich (durch den Begriff des Zeitlichen) vorstellen: denn auch hier erwächst uns ja die Berechtigung dazu nur dadurch, dafs das in diesem Begriffe Gedachte im **Vorgestellten** gegeben ist; und der appercipirende Begriff, wenn er auch das Zeitliche zu seinem **Inhalte** hat, ist doch (um uns dieses Kantischen Ausdruckes zu bedienen) **formal** durchaus unzeitlich.

Nach dieser Auseinandersetzung brauchen wir die Gründe, welche **Kant** dafür anführt, dafs uns die Zeit *a priori* aller Erfahrung inwohne, keiner

ausführlichen Kritik zu unterwerfen: um so weniger, da sich hier im Allgemeinen ganz dieselben Verhältnisse wiederholen, wie bei'm Raume[1]). Alle Wahrnehmung, behauptet Kant, setze die Zeit voraus, werde in die Zeit hineinkonstruirt, und die Anschauung des Zeitlichen also könne uns nicht erst aus dem Wahrgenommenen stammen. Aber auch das Zeitliche ist uns, wie das Räumliche, zunächst weder vor noch nach, sondern mit und in der Wahrnehmung des Geschehens gegeben. Man unterscheide auch hier die Form des Zeitlichen, oder die zeitliche Ausdehnung, von Demjenigen, was man „die Zeit" nennt. Die Erstere findet sich unmittelbar an oder in allem Wahrgenommenen; die Zweite ist ein künstliches Produkt: gebildet einmal durch die Abstraktion von aller Zeiterfüllung, und *zweitens* durch die Aneinanderreihung und Verschmelzung der in dieser Art gewonnenen leeren oder reinen Anschauungen[2]). In dieses künstliche Produkt können wir freilich jene gegebenen Anschauungen des Zeitlichen in Gedanken als Theile hineinversetzen: und dann also wird jenes vor diesen gegeben sein; aber dies ist keineswegs nöthig, um sie zu Dem zu machen, was sie sind (wir schauen ja nicht bei jeder Anschauung eines Zeitlichen zugleich die unendliche Zeit an); und „die Zeit" als Ganzes wird so wenig dadurch vorausgesetzt, dafs sie vielmehr als solches, genau genommen, niemals für uns vollendet werden kann.

Auch

1) Vgl. S. 224. ff.

2) Auch für die zeitliche Auffassung wohnt uns ein gewisses (freilich nicht scharf begränztes) Grundmaafs bei, über welches wir nicht hinausgehen können mit unserer Vorstellung, ohne mehrere Akte aneinanderzureihen oder zu verschmelzen. Vgl. oben S. 227. und 246.

Auch die Form des Zeitlichen ist, wie die des Räumlichen, und wie das Sein überhaupt, ein Eigenthümlich-Einfaches, welches aus keinem anderen Denken abgeleitet oder konstruirt werden kann. Alle Versuche hiezu (wie z. B. die in früherer Zeit durch Leibnitz, in neuerer durch Herbart angestellten) setzen dieses Eigenthümliche insgeheim schon voraus. In dieser Art bildet sie die wesentliche Grundform für alles Sein, als solches. Wir können allerdings wohl etwas unzeitlich denken (wie, nach dem so eben Bemerkten, im Grunde jeder Begriff thut), aber wir denken es dann eben nicht als seiend, oder als ein Existirendes. Wollen wir dies thun, so müssen wir es zugleich in der Zeit denken. Überdies, da sich diese Form nicht blofs, wie die des Räumlichen, an den Auffassungen des äufseren Sinnes, sondern auch an denjenigen findet, durch welche wir das Sein-an-sich wahrnehmen (an den Auffassungen von uns selbst), so zeigt sie sich hiedurch auch für dieses gültig, oder metaphysisch-wahr. Daher wir auch schon im Vorigen bei allen specielleren Betrachtungen des Seienden, und namentlich bei der der Substanz, die Formen des Zeitlichen hinzunehmen mufsten.

Man hat im Gegensatze hiemit das zeitliche Sein nicht selten als blofse Erscheinung, und als jedes wahren Seins ermangelnd dargestellt. Die Zeit (sagt man) ist in stetem Flusse: nur die Gegenwart ist doch eigentlich; aber ehe wir uns besinnen, ist sie schon vergangen, und also nicht-seiend, und die Zukunft ist noch nicht. So bleibt uns im zeitlichen Sein gar nichts als wahrhaft seiend übrig. — Aber dieses Verhältnifs ist ja gerade das eigenthümliche der Zeit und des Existirenden. Nun dürfen

wir doch Alles nur nach Dem beurtheilen, was in ihm gegeben ist; und die angegebene Beschaffenheit des Existirenden also kann keinen Widerspruch in sich selber enthalten, sondern lediglich mit einem Anderen, welches man ungehörig als Norm des Seins untergeschoben hat. Untersuchen wir dies genauer, so zeigt sich dieses Andere nicht schwer nachzuweisen. Die Wissenschaft, in ihrem Streben nach einem vollkommen gegliederten Begriffsysteme, will Alles auf dieses, als auf eine Grundnorm, zuzückbringen[1]). Nun wird das in den Begriffen Gedachte allerdings als ein Unzeitliches gedacht; aber eben deshalb wird es auch nicht als seiend gedacht (nur in einem Begriff-sein, d. h. einem subjektiv geschaffenen); und also gerade wenn das zeitliche Sein mit der Form dieser übereinstimmte, würden wir ihm das wahre Sein oder die wahre Realität absprechen müssen.

Überdies aber, wenn auch für das Sein, inwiefern es ein zeitliches ist, in jedem Augenblicke die Zukunft zur Gegenwart, und die Gegenwart zur Vergangenheit wird: so braucht dies doch keineswegs in Bezug auf den Inhalt des Seins Statt zu finden. Vielmehr ist ja die Dauer eben so wohl eine Zeitform, als die Veränderung; und eine genauere Betrachtung desjenigen Seins, welches wir, wie es an sich ist, oder in seiner metaphysischen Wahrheit aufzufassen im Stande sind, zeigt uns, dafs jene Form weit über Dasjenige hinausreicht, was der gewöhnlichen Auffassung als dauernd erscheint[2]).

1) Auf diesen überaus fruchtbaren Quell von skeptischen und idealistischen Behauptungen sind wir schon mehrfach im Vorigen aufmerksam geworden; man vgl. S. 149. f. und 212. ff.

2) M. vgl. die S. 108. u. 209. f. mitgetheilten Erörterungen.

Nicht nur aber, dafs sich uns die Zeit in dem einzigen für uns wahrnehmbaren An-sich-sein als wesentliche Grundform darstellt: wir vermögen überhaupt kein anderes Sein vorzustellen, als in der Zeit. Selbst die Ewigkeit, welche wir doch der Zeit entgegensetzen, können wir Menschen nicht anders vorstellen, als in einer unendlich fortgesetzten Zeitdauer: nicht als ein Ganzes, wahrhaft Vollendetes, sondern nur als ein Unvollendbares. Anschauungen der bezeichneten, durch die Abstraktion erhaltenen, reinen oder leeren Zeitdauer werden von uns aneinandergereiht, und in der Aneinanderreihung verschmolzen; und hiemit fahren wir so lange fort, bis wir nicht mehr weiter können, d. h. nicht, bis sich diese Vorstellung aus irgend einem objektiven Grunde schliefst und abrundet, sondern bis uns die Kräfte versagen, bis es uns schwindelt, und hiedurch ein Schein des Abschliefsens entsteht. Daher denn auch hier, eben so wie bei dem Raume[1]), kein Zweifel darüber sein kann, dafs das Prädikat der Unendlichkeit das einzig angemessene ist: zwar nicht für das Sein (welches wir auch hier in keiner Art als Ganzes zu erreichen vermögen), aber für die uns allein mögliche Vorstellung desselben. Die in Bezug darauf behauptete Antinomie ist wieder nichts Anderes als die Jrrationalität, welche, dem Wesen unseres Vorstellens nach, zwischen dem Abstrakten und Konkreten eintritt. Alles, was uns als zeitlich gegeben ist, ist ein in sich Vollendetes (erfüllt seine Zeit); aber wenn wir von allem Gegebenen abstrahiren, müssen wir natürlich ein

1) Vgl. S. 247. ff.

in dieser Beziehung Unbestimmtes, und also ein Unvollendetes und Unvollendbares erhalten.

Aber das zeitliche Sein (sagt man) ist wesentlich ein unvollkommenes, und wir werden mit Nothwendigkeit über dasselbe hinausgetrieben zur Annahme eines anderen höheren. — Diese Unvollkommenheit, erwidern wir, hängt ihm nur dadurch an, daſs wir damit zugleich eine Zu- und Abnahme in der Vollkommenheit der Zustände denken. Stellt sich uns aber auch das zeitliche Sein, wie wir es kennen, (das irdische Sein) durchgängig in dieser Art dar: so ist ihm doch diese Zu- und Abnahme keineswegs wesentlich. Die Vollkommenheit des Seins kann sich auch fortwährend auf der gleichen Höhe erhalten, selbst bei dem Wechsel der Zustände in Hinsicht ihrer sonstigen Beschaffenheiten (ihres Vorstellungsinhaltes etc.). Sogar innerhalb des irdischen Seins finden wir ja Gedanken-, Gefühl- etc. entwikkelungen, welche eine lange Zeit hindurch, obgleich von Einem zum Anderen fortschreitend, an Vollkommenheit nicht verlieren; und wenn auch allerdings stets, früher oder später, eine Abnahme hiefür eintritt: so möchte dies aus ganz anderen Verhältnissen abzuleiten, und nicht schon durch die Form des Zeitlichen ohne Weiteres nothwendig bedingt sein. Und so zeigt sich uns denn hierin eine Möglichkeit, diese Form selbst für das vollkommenste Sein festzuhalten: ein Verhältniſs, welches wir später für eine genauere Betrachtung wiederaufnehmen werden.

Fünfter Abschnitt.

Das Verhältniſs von Ursache und Wirkung.

Wir haben im vorigen Abschnitte das Werden, das Sich-verändern als eine, wenn auch nicht allumfassende, doch wesentliche und weitumfassende Form, nicht bloſs der Erscheinung, sondern auch des wahren oder An-sich-Seins bestimmt. Neben dem hiemit unmittelbar gegebenen Verhältnisse des Vorher und Nachher aber finden wir, mit dem Anspruche auf dieselbe Ausdehnung, ein mehr innerliches: das Verhältniſs zwischen Ursache und Wirkung. Bei Allem, was geschieht, in der geistigen, wie in der materiellen Welt, setzen wir eine Ursache dieses Geschehens voraus, und glauben nicht eher eine vollständige Erkenntniſs davon gewonnen zu haben, bis es uns gelungen ist, diese Ursache zu entdecken.

Kann es aber hienach scheinen, als müsse das Kausalverhältniſs, indem es in jedem Augenblicke zur Anwendung kommt und für uns Problem wird, längst in jeder Beziehung klar aufgefaſst und bestimmt sein: so zeigt uns die Geschichte der Metaphysik augenscheinlich das Gegentheil. In höherem Maaſse vielleicht, als an irgend einem anderen Punkte der auf das Gegebene gerichteten Forschung, finden

wir uns hier von Ungewifsheiten und, Zweifeln bedrängt. Noch immer ist es nicht mit nur einigermaafsen allgemeiner Anerkennung festgestellt, was eigentlich der Begriff des Kausalverhältnisses in sich enthalte; und noch mehr ist man über den Erkenntnifsquell desselben uneinig. Bis in die neuesten Zeiten hin, und gerade in diesen mehr als je, haben scharfsinnige Forscher die Realität dieses Begriffes gänzlich in Zweifel gezogen, oder zur Rechtfertigung derselben Theorien aufgestellt, von welchen sich tiefer Eindringende nicht verbergen konnten, dafs ihre mangelhafte Begründung oder ihr versteckter Idealismus die Gewifsheit dieser Realität noch mehr, als jene Zweifel, bedrohe. Wie kommen wir überhaupt dazu, jenem unmittelbar vorliegenden Verhältnisse der zeitlichen Folge das tiefere des Gewirktseins des einen Erfolges durch den anderen zum Grunde zu legen? Worin, und unter welchen Verhältnissen, ist uns davon eine Anschauung gegeben, die Vertrauen verdient? Oder wäre diese ganze Annahme wirklich als eine blofse Erdichtung, als eine der Realität entbehrende subjektive Unterlegung zu verwerfen? — Dies sind die Fragen, welche wir uns, dem allgemeinen Charakter der metaphysischen Probleme gemäfs, auch hier, und unter (dem eben Bemerkten gemäfs) ziemlich ungünstigen Verhältnissen zu beantworten haben.

Hiezu kommt dann aufserdem die ausnehmende Schwierigkeit, den Umfang des Kausalverhältnisses zu bestimmen. Wir haben schon vorher erwähnt, dafs dasselbe, kraft einer bei allen Menschen tiefgewurzelten Überzeugung, auf volle Allgemeinheit Anspruch mache. Bei Allem, was geschieht, setzen wir eine Ursache voraus. Aber ist nun dieser An-

spruch wohl begründet? — Wir finden in der gewöhnlichen Ansicht, und vielfach durch die Wissenschaft sanktionirt, eine zwiefache Beschränkung dafür geltend gemacht: die Beschränkung durch den Zufall, und die durch die Freiheit.

Der erstere erscheint uns gleichsam als in einem steten Plänkerkriege gegen die Erkenntnifs der Kausalverhältnisse begriffen, den sich diese, so lange sie sich in dem Besitze eines ausgedehnten Gebietes sicher glaubt, und nur die äufseren Gränzplätze unbedeutender Erfolge als streitig erscheinen, ohne Widerstreben gefallen läfst, bis sie dann aufgeschreckt wird, wenn er von dieser oder jener Seite her unerwartet das Innere ihres Gebietes bedroht. Wir haben nichts dagegen, es als Zufall gelten zu lassen, dafs wir jetzt zweimal sechs, und vorher drei und vier gewürfelt haben, dafs wir heute heiteres Wetter haben, und vor acht Tagen regnigtes, ja dafs jemand in diesem Jahre kränklicher ist, als im vorigen. Wir werden durch Annahmen dieser Art der Mühe einer genaueren Untersuchung überhoben; und ist der Erfolg ungünstig, so denken wir, er könne, ohne dafs wir etwas dazu zu thun brauchten, auch wieder ein günstiger werden; ist derselbe günstig, er könne so bleiben. Aber wir werden uns z. B. nicht so leicht dabei beruhigen, wenn man es für Zufall erklärt, dafs sich gerade diese Gattungen und Arten von Thieren und Pflanzen, überhaupt oder in diesem Landstriche, gebildet haben; dafs der menschliche Leib diese Organe habe, und nicht vielmehr andere; dafs die Wolkenbildung und Wolkenentladung in dieser oder in jener Art erfolge etc. Wir setzen vielmehr voraus, dafs hiefür bestimmte Ursachen zum Grunde gelegen haben, und noch zum Grunde liegen

müssen; und es drängt sich uns ernster die Frage auf, ob denn auch wohl wirklich neben dem durch nothwendige Kausalverhältnisse bedingten Gebiete ein anderes anzunehmen sei, in welchem das Geschehende ohne Ursache geschehe.

Einen noch ernsteren Charakter aber hat die von Seiten der Freiheit gegen die Allgemeinheit des Kausalverhältnisses erhobene Opposition, indem sie gerade das wichtigste Gebiet, das der moralischen Entwickelungen, der Herrschaft desselben zu entziehen droht. Überdies haben wir hier eine noch gröfsere Entschiedenheit der Überzeugung: eine so grofse Entschiedenheit, dafs dadurch selbst ein so besonnener Denker, wie Lichtenberg, zu der Äufserung verleitet werden konnte: „Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, dafs unser Wille frei ist, als dafs Alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Könnte man also nicht einmal das Argument umkehren und sagen: Unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr unrichtig sein, weil unser Wille nicht frei sein könnte, wenn sie richtig wären?"[1]) — Überhaupt ist dies bekanntlich das Gebiet, wo sich von jeher die Kämpfer der verschiedenen Partheien am hitzigsten getummelt haben; und die ausgezeichnetsten Forscher haben geradezu die Behauptung aufgestellt, es werde dem menschlichen Verstande nie gelingen,

1) Vermischte Schriften, Band II., S. 38. Aber selbst Lichtenberg bleibt sich in dieser Ansicht nicht gleich: denn ebendaselbst, S. 30. f. heifst es: „Dafs zuweilen eine falsche Hypothese der richtigen vorzuziehen sei, sieht man aus der Lehre von der Freiheit des Menschen. Der Mensch ist gewifs nicht frei, allein es gehört sehr tiefes Studium der Philosophie dazu, sich durch diese Vorstellung nicht irre führen zu

die Widersprüche, welche durch die mit gleicher Stärke in uns gegebenen entgegengesetzten Ansichten begründet würden, gänzlich zu entfernen.

So schlimm steht es nun allerdings nicht; vielmehr werden wir zu einer durchaus klar bestimmten, von allen Widersprüchen freien Ansicht über diese Verhältnisse gelangen. Aber auf jeden Fall wird dies nicht ohne Überwindung grofser Schwierigkeiten möglich sein; und eine sichere Entscheidung darüber kann nur gewonnen werden, wenn wir uns zunächst das vorher Bezeichnete, den Begriff und den Ursprung des ursächlichen Verhältnisses, mit angemessener Klarheit und Genauigkeit ausgeprägt haben.

I.
Begriff des Kausalverhältnisses und Ursprung desselben.

Da die Untersuchung über diesen ersten Hauptpunkt seit den durch Hume dagegen erhobenen Zweifeln ganz in der Richtung dieser fortgeführt worden ist: so gehen wir auch hier von einem kurzen Überblick derselben und der vorzüglichsten Versuche, sie zu beseitigen, aus.

Hume beginnt seine skeptische Argumentation mit der Bemerkung, alle menschliche Erkenntnifs sei der Hauptsache nach zwiefach: indem sie es entweder

lassen — ein Studium, zu welchem unter Tausenden nicht Einer die Zeit und Geduld, und unter Hunderten, die sie haben, kaum Einer den Geist hat. Freiheit ist daher eigentlich die bequemste Form, sich die Sache zu denken, und wird auch allezeit die übliche bleiben, da sie so sehr den Schein für sich hat." — So sehen wir einen der scharfsinnigsten Selbstbeobachter und Denker hin und her schwanken!

mit Verhältnissen von Ideen, oder mit Thatsachen zu thun habe. Das Erstere finde sich in der Geometrie und Arithmetik. Bei der Erkenntnifs dieser handele es sich nur um Verhältnisse zwischen unseren Vorstellungen; und so sei es denn auch keinem Zweifel unterworfen, dafs dieselbe durch blofses Denken gewonnen werden könne, und in sich volle Gewifsheit habe, selbst wenn ihr nichts in der Natur (aufser uns) entspräche.

Die zweite Klasse von Erkenntnissen, die auf Thatsachen gehenden, sollen nach Hume sämmtlich auf das Verhältnifs von Ursachen und Wirkungen gegründet sein. Dieses müsse ja überall von uns zu Hülfe genommen werden, und dadurch erfolge die eigentliche Entscheidung. Man nehme an (sagt Hume) wir erhalten einen Brief von einem Freunde, in welchem er uns schreibt, dafs er sich jetzt in Frankreich befinde. Worauf gründen wir unsere Gewifsheit hierüber? — Unstreitig auf eine Reihe von Kausalverhältnissen, die uns dazu hindrängen, das vor uns liegende Schreiben so, und nicht anders, zu erklären. Oder wir finden auf einer Insel, die wir für wüst und von jeher unbewohnt hielten, eine Uhr, und schliefsen daraus, dafs ein menschliches Wesen entweder noch darauf vorhanden sein, oder doch früher darauf vorhanden gewesen sein müsse. Woher dies? — Ohne Zweifel erfolgt auch hier unser Schlufs, indem wir das unmittelbar Gegebene als Wirkung auf gewisse nothwendig dadurch vorausgesetzte Ursachen beziehen. Und so bei allen anderen Bestimmungen von Thatsachen.

Aber wie kommen wir zur Erkenntnifs dieser Kausalverhältnisse? — Unstreitig könnte dies nur auf zweierlei Weise geschehn: durch blofses

Denken (*a priori* der Erfahrung), oder durch Erfahrung.

Daſs nun das Erstere nicht der Fall sein könne, leuchtet bei'm ersten Anblick in die Augen. Die Wirkungen sind ja in den meisten Fällen so verschieden von den Ursachen, daſs wir durch alle Zergliederung der ersteren in keiner Art auf die letzteren geführt werden, vielmehr unzählige andere Erfolge ganz eben so wohl mit denselben verbunden denken können. Oder würde wohl Adam, als er zuerst das Wasser wahrnahm, aus der Flüssigkeit und Durchsichtigkeit desselben haben abnehmen können, daſs es ihn, wenn es ihn ganz umgäbe, erstikken würde? Oder aus dem Lichte und der angenehmen Wärme des Feuers seine verzehrenden Wirkungen? Oder man betrachte und prüfe zwei glatte Stücke Marmor von allen Seiten. Ist an denselben irgend etwas gegeben, woraus man durch bloſses Denken finden könnte, sie würden aufeinandergelegt in der Art aneinanderhangen, daſs es sehr schwer sein werde, sie durch eine Bewegung nach oben hin von einander zu reiſsen, und dagegen ihre Trennung durch Seitenbewegung leicht zu bewerkstelligen? — Durch bloſses Denken lassen sich diese und ähnliche Verhältnisse so wenig entdecken, daſs sie selbst, nachdem wir sie kennen gelernt, als durchaus zufällig und gewissermaaſsen willkührlich erscheinen. Oder man sage uns, warum der Schnee und der Zukker nicht salzig schmecken, da doch ihre unmittelbare Erscheinung der des Salzes so überaus ähnlich ist, oder weshalb umgekehrt das Salz nicht süſs?

Sobald wir die betreffenden Erfahrungen gemacht haben, glauben wir allerdings solcher Verhältnisse gewiſs zu sein. Indem wir das Wahrgenommene

reproduciren, erwarten wir dieselben Erfolge; und so kann es also scheinen, als unterliege es keinem Zweifel, daſs unsere Erkenntniſs von Kausalverhältnissen in der zweiten vorher bezeichneten Art, durch Erfahrung, begründet werde. Aber man zergliedere die Beschaffenheit dieser genauer: und man wird sich in dieselben Zweifel verwickelt finden. Die Erfahrung lehrt uns ja doch nur, daſs es zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Verhältnissen so gewesen sei. Aber sie kann uns nicht lehren, daſs es auch in Zukunft so sein werde, und daſs es so sein müsse. Dieses Verhältniſs wird durch die noch so häufige Wiederholung der Erfahrungen nicht verändert. Gesetzt auch, wir hätten einen gewissen Erfolg tausend Mal in derselben Art wahrgenommen: in welcher Art können wir daraus gewiſs sein, daſs derselbe in dem tausend und ersten Falle eben so erfolgen werde? — Hiezu kommt endlich, daſs uns alle sogenannte Erfahrung von Kausalverhältnissen nur das Nach-etwas (oder das bisher beständige Nach-etwas), d. h. die äuſsere, zufällige Verbindung, aber nicht das Durch-etwas, die innere, nothwendige Verbindung, das nothwendige Hervorgehen des einen Erfolges aus dem anderen geben. Wir haben allerdings stets erfahren, daſs der Schnee, wenn er der Wärme ausgesetzt wird, schmilzt, und der Thon im Gegentheil härter wird; aber haben wir wohl damit zugleich die innere Nothwendigkeit dieser Veränderungen erfahren?

Soll ein Begriff Realität haben (sagt Hume): so muſs sich sein Ursprung im Reell-Gegebenen, oder in einer Wahrnehmung nachweisen lassen, von welcher er der Abdruck ist. Man prüfe nun in dieser Hinsicht die gesammte, äuſsere und innere Erfah-

rung, ob man für das wahre Kausalverhältnifs, für das innere nothwendige Hervorgehen des einen Erfolges aus dem anderen, eine solche Wahrnehmung nachweisen kann. Betrachten wir die Aufsenwelt, „so finden wir keinen Theil der Materie, welcher jemals, durch seine sinnlichen Eigenschaften, irgend eine Kraft oder Wirkungsfähigkeit offenbarte: uns Grund gäbe zu denken, dafs er irgend etwas hervorbringen, oder von einem anderen Gegenstande gefolgt sein könnte, welchen wir seine Wirkung nennen könnten. Solidität, Ausdehnung, Bewegung: alle diese Eigenschaften sind vollkommen in sich selbst, und weisen nie auf einen anderen Erfolg hin, welcher die Wirkung von ihnen sein möchte". Aber wie in unserem Geiste? Sind wir uns nicht da in jedem Augenblicke der Kraft bewufst, indem wir auf den blofsen Befehl unseres Willens die Glieder unseres Leibes in Bewegung setzen, und unsere Geistesvermögen in ihren Thätigkeiten lenken können? — So scheint es allerdings (sagt Hume); aber „wenn wir wirklich durch das Selbstbewufstsein irgend eine Kraft oder Thatkräftigkeit im Willen wahrnähmen, so müfsten wir doch diese kennen: wir müfsten ihre Verbindung mit der Wirkung, müfsten die geheimnifsvolle Einheit von Seele und Leib, und die Natur dieser beiden Substanzen kennen, durch welche die eine in so vielen Fällen auf die andere zu wirken im Stande ist". Aber von allem diesem wissen wir nichts; wir begreifen in keiner Art, wie der durchaus inmaterielle Gedanke die grobe Materie in Bewegung setzen könne; wir wissen davon so wenig, dafs „wenn uns das Vermögen ertheilt würde, lediglich durch unseren geheimen Wunsch Berge zu versetzen, oder die Planeten in ihren Bahnen zu lenken,

diese ausgedehnte Gewalt nicht wunderbarer sein, oder mehr das Maafs unserer Einsicht übersteigen würde, als Jenes"[1]).

Aus allem Diesem nun glaubt Hume den Schlufs ziehen zu müssen, dafs der Begriff vom Kausalzusammenhange ein rein erdichteter Begriff sei. Der wahre Ursprung desselben sei die Gewohnheit. Wenn wir eine gewisse Anzahl ähnlicher Beispiele von einer gewissen Folge wahrgenommen hätten, so gewöhnten wir uns, dieselbe als nothwendig zu erwarten. Die noch so häufige Wiederholung aber gebe doch objektiv nicht mehr als der einzelne Fall; und so sei denn die Annahme einer nothwendigen Verbindung nur Erdichtung, und alle darauf gegründete Erkenntnifs nicht streng wissenschaftlich zu rechtfertigen, wenn wir auch im praktischen Leben nicht umhin könnten, uns auf diesen Gewohnheitsglauben zu stützen.

Dies ist, dem Wesentlichen nach, Hume's berühmte Argumentation, welche, unter begünstigenden Umständen, eine so grofse Aufregung in der philosophischen Welt hervorgebracht: in Hume's Vaterlande die sogenannte Schottische Schule, und bei uns eine lange Reihe von philosophischen Bestrebungen zur Folge gehabt hat, deren Endglieder und bleibende Ergebnisse noch in dem Schofse der Zukunft verborgen liegen.

Für die tiefere Würdigung dieser Reaktionen, so weit unser gegenwärtiges Problem reicht, fragen wir zunächst: wogegen sind eigentlich Hume's

1) Vgl. die weitere Ausführung hievon in Hume's *Enquiry concerning human understanding, Section VII. Part 1.*

Zweifel gerichtet? Und was fodern sie für eine gründliche und angemessene Widerlegung?

Zuerst ist es augenscheinlich, dafs der Humesche Skepticismus direkt und scharf mit dem wahren metaphysischen Probleme zusammentrifft[1]). Es handelt sich dabei um die Frage, ob wir der Realität des Kausalverhältnisses auch aufser unserem Vorstellen gewifs sein können, oder ob dasselbe ein blofs subjektives Produkt sei; ob es auch für das wirkliche Sein, für die Dinge an sich Gültigkeit habe, oder lediglich für unseren praktischen Gebrauch, für welchen (wie wir uns überzeugt haben) die Bejahung oder Verneinung jenes metaphysischen Verhältnisses ganz gleichgültig ist. Die letztere Gültigkeit will Hume in keiner Art in Zweifel ziehen: sagt es vielmehr mit den stärksten Worten, dafs wir auch nicht einen Schritt im Leben thun könnten, ohne uns auf das Kausalverhältnifs zu stützen; dafs wir, mit welcher Evidenz uns auch seine objektive Unbegründetheit vor Augen stehe, doch immer wieder genöthigt seien, zu ihm zurückzukehren, und ihm Glauben zu schenken[2]).

1) Vgl. oben S. 3. f. und 37. f.

2) Man vgl. z. B. *Section IV.*, wo es heifst: „*My practice, you say, refutes my doubts. But you mistake the purport of my question. As an agent, I am quite satisfied in the point; but as a philosopher, who has some share of curiosity, I will not say scepticism, I want to learn the foundation of this inference.*" Hume bezeichnet selbst diese durch Gewohnheit gestiftete Verbindung als eine Art von „prästabilirter Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und der Folge unserer Ideen", welche die Natur zu unserer Erhaltung in uns gepflanzt, weil diese nicht den trügerischen und langsamen Schlüssen unserer Vernunft anvertraut werden konnte (vgl. *Section V.* den Schlufs.)

Aber für ein tieferes wissenschaftliches Eindringen sei die Objektivität desselben (in strengerer Bedeutung dieses Wortes) nicht zu rechtfertigen, müsse vielmehr seine rein subjektive Begründung zugestanden werden.

Dabei ist es zweitens lobend anzuerkennen, daſs auch die Konstruktion des Problemes durchaus dem Charakter der wahren metaphysischen Forschung angemessen ist. Um darüber zu entscheiden, untersucht er den Ursprung unseres Begriffes vom Kausalverhältnisse. Daſs unzählige Vorstellungen davon gegeben sind, daſs wir diesen Vertrauen, und ein volles Vertrauen schenken, lehrt die gemeinste Erfahrung. Aber es fragt sich: ist dieses Vertrauen wohl begründet? und hiefür kommt es unstreitig vor Allem darauf an, ob jene Vorstellungen objektiven oder subjektiven Ursprungs sind. Mit dem sehr natürlichen Wunsche, daſs er sich für das Erstere entscheiden könnte, durchmustert nun Hume die ganze menschliche Erkenntniſs; aber er glaubt keine Wahrnehmung finden zu können, welche den in Frage stehenden Begriff als objektiv rechtfertigte; und so sieht er sich denn genöthigt, den subjektiven Ursprung, den Ursprung aus der Gewohnheit, zu behaupten, welche dadurch begründet werde, daſs wir einen Erfolg vielfach wiederholt nach dem anderen wahrnehmen.

Hienach gab es nur Ein Verfahren für die wirksame Beseitigung dieser Zweifel, daſs man nämlich der Foderung wirklich genügte, welcher zu genügen sie für unmöglich erklärt hatten: vermöge einer genauen Revision der menschlichen Erkenntniſs eine von Hume übersehene objektiv begründete Vorstellung oder eine Wahrnehmung des Kausalverhält-

hältnisses nachwiese. Dafs es eine solche geben müsse, kann für uns keinem Zweifel mehr unterliegen. Es machen sich dafür ganz dieselben Beweisgründe, wie für das Sein überhaupt und für das Verhältnifs des Dinges und seiner Eigenschaften, geltend[1]). Durch das Denken kann eben so wenig, als durch die Einbildungskraft, etwas Eigenthümlich-Einfaches[2]) geschaffen werden; das Kausalverhältnifs aber ist ein solches; und somit mufs uns durchaus, auf welchem Punkte es auch sein möge, eine Wahrnehmung desselben gegeben sein. Es ist sehr interessant, zu beobachten, wie Hume fortwährend zwischen der Anerkennung und der Ableugnung hievon schwankt. Die Annahme des Kausalverhältnisses soll nach ihm, auf Veranlassung des Nachher, durch die Gewohnheit entstehn; aber auf der anderen Seite kann er nicht umhin, zu gestehn, dafs das in jenem Gedachte durchaus verschieden sei von dem noch so oft wiederholten Nachher, und sich nicht von demselben ableiten oder durch dasselbe erklären lasse[3]). Aber

1) Vgl. S. 65. ff. und S. 145 und 168.

2) Man halte es nicht für einen Widerspruch, dafs wir das Kausalverhältnifs als ein einfaches bezeichnen, während wir doch darin zwei Momente (Ursache und Wirkung) haben. Es handelt sich hier um das Verhältnifs zwischen diesen (das nothwendige Hervorgehn), und dieses ist für unser Vorstellen Eines und ein eigenthümlich-einfaches. Wer es als zwei betrachtet, indem er von den Begriffen der beiden Glieder ausgeht, schiebt es von Anfang an zur Seite, und darf sich dann freilich nicht wundern, wenn er es in dem vor ihm Liegenden nicht mehr findet, und aus dem vor ihm Liegenden nicht erklären kann.

3) Auf der einen Seite bezeichnet er den durch die Gewohnheit gestifteten Übergang der Einbildungskraft von einem Gegenstande zu dem stets damit verbundenen als „die Em-

läfst es sich nicht dadurch erklären, so mufs es einen anderen Ursprung haben; und der Hume'sche Zweifel drängt uns über sich heraus zu einem Probleme, in dessen Lösung (deren wir aus der Natur der Sache selbst gewifs sein können) er seine Widerlegung finden mufs.

Wie nun: haben Kant und die schottische Schule Hume'n in dieser Art widerlegt? — Unstreitig keineswegs; vielmehr geben Beide demselben seine Grundbehauptung ohne Rückhalt zu: dafs nämlich in keinem Beispiele, weder in der inneren noch in der äufseren Erfahrung, eine objektiv begründete Vorstellung oder eine Wahrnehmung davon vorliege. Aber sie glauben die Objektivität dieses Verhältnisses in anderer Art rechtfertigen zu können.

Vergleichen wir zunächst die Grundannahme, durch welche sie dies bewerkstelligen wollen, so gebührt der Kantischen der Vorzug der gröfseren Einfachheit. Nach der schottischen Schule

pfindung oder den Eindruck, aus welchem wir die Vorstellung der Kraft oder nothwendigen Verbindung bildeten", und aufser welchem diese nichts enthalte *(the sentiment or impression from which we form the idea of power or necessary connexion. Nothing farther is in the case)*; auf der andern aber nennt er jenes Verhältnifs einen der Ursache fremden Umstand (*a circumstance foreign to the cause — we cannot remedy this inconvenience*), gesteht also, dafs das Kausalverhältnifs, in seiner Eigenthümlichkeit (der inneren, nothwendigen Verbindung), nicht aus jenem abgeleitet werden könne. Was folgt einander beständiger, als Tag und Nacht, und dennoch wird sie niemand als Ursache und Wirkung für einander ansehn; und eben so wenig bei zwei Sternen, von welchen der eine stets nach dem anderen aufsteigt, jenen für die Ursache ansehn etc. Das Kausalverhältnifs ist ein durchaus eigenthümliches.

soll uns bei Gelegenheit davon, dafs wir einen Erfolg nach dem anderen wahrnehmen, eine unmittelbare Perception des Geistes, wie wir sie auch von der Existenz der Gegenstände haben (eine unmittelbare Überzeugung der gesunden Menschenvernunft oder ein Glaubensprincip, welches Gott als offenbarendes Princip in uns hineingelegt habe), die Gewifsheit darüber geben, dafs der erste Erfolg durch den zweiten gewirkt sei. Da sich nun doch diese Offenbarungen auf die Verknüpfung bestimmter einzelner Erfolge beziehen müfsten, so müfsten wir so viele angeborene Principien annehmen, als überhaupt Kausalverhältnisse für uns erkennbar sind; und wir hätten demnach schon von Seiten der Grundannahme eine unendliche Zusammengesetztheit. Dagegen Kant nur ein einziges Princip dafür angeboren setzt: die Kategorie oder den reinen Verstandesbegriff der Kausalität, welcher, als gegen jeden Vorstellungsinhalt indifferent, allen Auffassungen von ursächlichen Verhältnissen in derselben Art zur Grundlage diene.

In eben dem Maafse aber, wie sich die Kantische Hypothese von dieser Seite her empfiehlt, bietet sie von einer anderen grofse, ja unüberwindliche Schwierigkeiten dar. Denn wie sollen wir nun, bei dieser Einfachheit der Grundannahme, die wirkliche Entstehung unserer Erkenntnisse von Kausalverhältnissen erklären? — In der Theorie der schottischen Schule haben wir in dieser Beziehung gar keine Schwierigkeit: sie ruht auf einem so breiten Boden, dafs auf demselben Alles ohne Weiteres Platz finden kann. Für jede einzelne Verbindung von Ursache und Wirkung ist ein besonderes angeborenes Princip zur Hand, welches, wenn auch subjektiven Ursprunges,

das gerade in Frage stehende Objektive offenbaren soll. Bei Kant dagegen stehn Subjektives und Objektives einander völlig fremd gegenüber. Das Letztere enthält an und für sich eine durchaus verbindungslose Mannigfaltigkeit; das Erstere gewisse Formen der Einheit, welche, rein aus ihm hinzugebracht, in jenem nicht das mindeste Entsprechende finden sollen. Wir haben also zwischen beiden keinerlei Beziehung oder Prädetermination. Nähmen wir eine solche an, so würden wir ja hiemit eine gewisse Gültigkeit der in den Kategorien gedachten Verhältnisse für die Dinge an sich zugestehn: was Kant auf das Entschiedenste abwehrt.

Wie also kommen wir nun dazu, die Kategorie der Ursache auf Dieses zu beziehn, und auf Jenes nicht? Da sich das Eine ganz eben so, wie das Andere, dafür darbietet, so, sollte man glauben, müſsten wir Alles im Kausalverhältnisse und mit Allem denken. Aber wir denken Unzähliges nicht darin; und schon aus diesem Gesichtspunkte also reicht die Kantische Grundannahme nicht aus, um die vorliegenden Erfahrungen zu erklären.

Ein dritter Gesichtspunkt, welchen wir für die Prüfung dieser Hypothesen ins Auge fassen müssen, ist der: ob durch sie (ihre Wahrheit angenommen) der Hume'sche Skepticismus wirklich beseitigt werde. Da ist es nun unstreitig, das dies durch Kant's Theorie in keiner Art geschehn würde. Wir stoſsen hier wieder auf das schon früher erwähnte Verhältniſs[1]). Indem die Kategorien rein subjektiven Ursprungs sind, so können sie nicht für das Objektive einstehn, sondern wir müssen im Gegentheil

1) Vgl. S. 11. f. und 166.

dem durch sie Gedachten die wahre Objektivität entschieden absprechen. Wir sind daher nicht nur nicht gebessert in Vergleich mit Hume's Skepticismus, sondern augenscheinlich verschlimmert: der blofse Zweifel ist zur entschieden idealistischen Behauptung umgeprägt. Die Hume'sche Argumentation greift im Grunde lediglich unser Wissen von der Realität des Kausalverhältnisses an; die Frage, wie sich das Sein in dieser Hinsicht verhalte, bleibt bei ihm ganz zur Seite liegen. Es bliebe immer noch die Ausflucht möglich, dafs die Entwickelungen der Dinge, ungeachtet wir es nicht wahrzunehmen im Stande seien, dennoch dem Kausalverhältnisse gemäfs erfolgten: eine Ausflucht, welche auch von der schottischen Schule, und gewissermaafsen von Hume selber benutzt worden ist, wenn er, nachdem er den Skepticismus auf die höchste Spitze getrieben, seinen Rückzug zu der Ansicht des gewöhnlichen Lebens nimmt[1]). Das stete Nachher ist doch nach ihm ein wahrhaft objektives Verhältnifs, nur ein mehr äufserliches, zufälliges; es könnte aber ein Zeichen sein von dem mehr innerlichen und nothwendigen des Gewirktseins durch das Vorangehende; und Die, was Hume auf sich beruhn läfst, wird von der schottischen Schule behauptet, indem sie die bezeichneten offenbarenden Principien einführt[2]). Da-

1) Dahin deuten namentlich die S. 271. angeführten Ausdrücke von einer „prästabilirten Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und unseren Ideen" und einer „Fürsorge der Natur für unsere Erhaltung, indem sie uns jene Gewöhnung als das einzig mögliche Princip mitgegeben habe, welches dieselbe wirksam schützen könne."

2) Die schottische Schule unterscheidet in dieser Hinsicht physische und metaphysische oder wirkende Ursachen.

gegen durch die **Kantische** Theorie dieser Ausweg gänzlich verstopft wird. Die Form der ursächlichen Verbindung hat lediglich für die **menschliche Auffassungsweise**, für die Welt der **Erscheinungen** eine Bedeutung; den **Dingen an sich** wird **aller Antheil daran abgesprochen**.

Dafs wir hiemit **Kant** nicht etwa Konsequenzen unterlegen, an welche er nicht gedacht hat, auch nicht (da hierüber die bestimmtesten Erklärungen von ihm selber vorliegen[1]), seinen Worten einen entschiedeneren Charakter beilegen, als er ihnen beige-

Die Erfahrung giebt uns nur jene, worunter sie das stete Nachher des einen Erfolges nach dem anderen verstehen; dagegen diese, oder die **eigentlichen** Kausalverhältnisse nur durch jene innere Offenbarung zu unserer Erkenntnifs kommen, welche uns somit über alles, was für die Erfahrung erkennbar ist, hinausführt. Für das gewöhnliche Leben, die Naturwissenschaften und die sich an diese anschliefsende Praxis genügen die physischen Ursachen; nur für das tiefer dringende, das philosophische Denken stellt sich die Erkenntnifs der metaphysischen als Aufgabe heraus.

1) So heifst es in der „Kritik der reinen Vernunft" (6te Aufl. S. 217): „Also beziehn sich alle Begriffe, und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch *a priori* möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf Data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objektive Gültigkeit, sondern sind ein blofses Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes"; und eben so schärft **Kant** an einer andern Stelle ein, dafs „unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als reinen Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blofse Sinnenwesen gehen, und sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt". („Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik etc.", S. 105). Nicht einmal der **Möglichkeit** ihrer Anwendung auf Dinge an sich sollen wir gewifs werden können.

legt wissen wollte, erhellt augenscheinlich aus seiner berühmten Theorie von der Freiheit. Wir müssen sagt er, da wir nicht anders als mit unseren Verstandesformen denken können, alles in der Welt der Erscheinungen dem Kausalverhältnisse unterliegend denken: unsere psychische, und unsere moralische Entwickelung, wie sie dem inneren Sinne vorliegt, gerade eben so, wie die der Körperwelt. Die Begründung unseres empirischen Charakters also mufs in allen Stücken streng ursächlich bedingt sein: so dafs wir, wenn uns die Umstände vollständig bekannt wären, dieselbe „wie eine Mond- oder Sonnenfinsternifs" müfsten berechnen können. Aber daraus (sagt Kant) folgt nicht, dafs der Mensch in seinem An-sich-sein, oder dafs sein intelligibler Charakter dem Kausalverhältnisse unterliege. In der Entwickelung seines empirischen Charakters ist der Mensch niemals frei, sondern alles Spätere mit strenger Nothwendigkeit durch das Frühere bedingt; dies hindert aber nicht, dafs er sich in seinem intelligiblen Charakter oder in seinem An-sich von allen Kausalverhältnissen unabhängig bestimme: indem auf die Welt an sich das Kausalverhältnifs keine Anwendung leidet[1]).

Durch die Kantische Theorie also würde, selbst wenn wir sie als wahr annähmen, der Hume'sche Skepticismus in keiner Art widerlegt: dem Kausalverhältnisse keine wahre Realität zugesprochen werden. Höchstens in einem untergeordneten Punkte tritt sie der Hume'schen Lehre entgegen: indem

1) Man vergleiche hierüber besonders die „Kritik der praktischen Vernunft" (5te Aufl.), S. 164. ff. und 172. ff.

sie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des ursächlichen Verhältnisses behauptet, während Hume die Annahme desselben durch die Gewohnheit, und also, wie dieses Wort gewöhnlich gebraucht wird, vermöge eines zufälligen Verhältnisses begründen will, dessen Ausdehnung unbestimmt bleibt. Aber selbst dieser Gegensatz ist nicht als ein entschiedener anzusehn, da ja auch Hume die Begründung dieser Gewohnheit für allgemein-nothwendig hätte erklären können, und gewissermaafsen wirklich erklärt hat; und auf jeden Fall ist die Kantische Allgemeinheit und Nothwendigkeit eben so blofs subjektiven Ursprungs, als die Hume'sche.

Der Schein, in Folge dessen sich so Viele überredet haben, Hume sei durch Kant widerlegt, ist wieder nur aus der Abnormität des Kantischen Sprachgebrauches abzuleiten, in welchem „objektiv" genannt wird, was alle übrigen philosophischen Forscher „allgemein-subjektiv" nennen[1]). Aber die Objektivität des Kausalverhältnisses in dieser Bedeutung des Wortes hat Hume nirgend geleugnet, da er ja vielmehr immer wieder darauf zurückkommt, dafs wir keinen Schritt im Leben ohne dasselbe thun

1) Dies gesteht Kant selbst zu, z. B. in den „Prolegomenis etc.", S. 79.: „Es sind daher objektive Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe; und ob wir gleich das Objekt an sich gar nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als gemeingültig und mithin nothwendig ansehn, eben darunter die objektive Gültigkeit zu verstehn etc.". Aber hiemit war für das vorliegende Problem der eigentliche metaphysische Standpunkt gänzlich aufgegeben, und Kant hatte in Wahrheit selbst auf jeden Versuch zu einer Widerlegung Hume's Verzicht geleistet.

können. Was er leugnet, ist nur dessen wahre objektive Begründung: die Begründung durch Das, was die Dinge zu unserer Erkenntnifs hinzugeben, oder in den Dingen an sich. In Hinsicht darauf aber enthält, wie wir gesehen, die Kantische Theorie nicht das Mindeste zur Widerlegung des Skepticismus, sondern gesteht demselben sogar mehr zu, als er verlangt.

Durch die Theorie der schottischen Schule würden, ihre Wahrheit angenommen, Hume's Zweifel allerdings beseitigt sein. Die von ihr behaupteten offenbarenden Principien sollen uns ja der Realität der Kausalverhältnisse für die Dinge aufser uns versichern. Wir hätten also eine so vollständige Widerlegung des Skepticismus, dafs wir — höchstens über zu viel Gewifsheit Klage führen könnten. Denn wenn es wirklich solche offenbarende Principien gäbe: wie sollten wir die vielen Irrthümer erklären, welche doch unstreitig, so lange es Menschen giebt, und geben wird, bei der Annahme von Kausalverhältnissen vorgekommen sind und vorkommen werden? Man nehme Vorurtheile des gewöhnlichen Lebens, oder die unzähligen falschen physikalischen und pathologischen Hypothesen, die zum Theil Jahrhunderte, oder wohl gar Jahrtausende lang in unerschüttertem Ansehn gestanden haben: die Furcht vor den Kometen und die Astrologie überhaupt, die *fuga vacui*, die sympathetischen Mittel etc. Jene von Gott in uns begründete innere Offenbarung müfste uns doch gleich bei dem ersten Ansatze zur Bestimmung derselben das Richtige darbieten; und so würde denn, wie aus der Kantischen Annahme zu wenig, so aus dieser zu viel folgen. Es soll dadurch die Gewifsheit des in unserer Erkenntnifs Vorliegenden gerechtfertigt werden; aber wenn das für diese Rechtfertigung

Angeführte begründet wäre, so müſsten wir eine tausendmal gröſsere Gewiſsheit haben, als deren wir uns wirklich rühmen können; und wie sicher sich also auch jene Rechtfertigung auf anderen Grundlagen ergeben mag: auf dieser Grundlage kann sie nicht ausgeführt werden.

Hiezu kommt dann endlich das Vierte und Wichtigste, welches beide Annahmen in gleichem Maaſse trifft: daſs sie nämlich auf keine Weise psychologisch zu rechtfertigen sind. Sie stehn vielmehr mit allem Demjenigen, was uns eine genaue Beobachtung und Verarbeitung des von der psychischen Entwickelung thatsächlich Vorliegenden über die Natur der menschlichen Seele lehrt, im entschiedensten Widerspruche. Gegen Kant haben wir schon früher[1]) bemerkt, daſs der ganze angeborene Verstand mit seinen Kategorien ein bloſs Erdichtetes ist. Ursprünglich hat der Mensch gar keinen Verstand, auch nicht einmal in einer allgemeinen Präformation; sondern was wir in dieser Art in der ausgebildeten Seele wahrnehmen, entsteht erst durch spätere Entwickelungen: wenn auch vermöge einer allgemein-menschlich nothwendigen Prädetermination, doch ohne Präformation, oder ohne daſs sich die dem Verstande eigenthümlichen Formen irgendwie in dem Angeborenen vorgebildet fänden. Die Begriffe werden, ohne irgend einen Werkmeister, vermöge der allgemeinen Anziehungs- und Verschmelzungsverhältnisse der Vorstellungen, lediglich aus der eigenen Energie derselben herausgebildet; und dies gilt von allen Begriffen: von den sogenannten reinen Verstandesbegriffen eben

1) Vgl. S. 156. f.

so, wie von den übrigen. Durch den Verstand werden eben so wenig formale als materiale Begriffe zu unseren Erkenntnissen hinzugebracht. In gleicher Art aber zeigt sich auch die Hypothese der schottischen Schule als eine bloſse Erdichtung, nach welcher speciell offenbarende Sätze, und zwar, wie wir gesehen haben, eine unendliche Anzahl derselben, als angeboren angenommen werden. Aber nicht einmal eine einzelne Vorstellung, noch weniger ein Satz ist dem menschlichen Geiste angeboren, und am allerwenigstens also könnten wir eine so groſse Anzahl und noch dazu von allgemeinen Sätzen als angeboren annehmen; sondern ihr angeboren sind nur Vermögen zu Vorstellungen, oder vielmehr zunächst zu sinnlichen Empfindungen: noch ohne allen gegenständlichen Inhalt und ohne alle Beziehung auf einander.

Auch von dieser Seite betrachtet also, zeigt sich Hume's Skepticismus durch diese beiden Theorien nicht im Mindesten widerlegt. Gerade gegen solche eingebildete Principien war er gerichtet, und gegen diese hat er unstreitig vollkommen Recht. Gleichwohl, wie wir uns aus den von ihm selber zugestandenen Grundannahmen überzeugt haben[1]), kann er im Ganzen durchaus nicht Recht haben. Auch der Begriff des Kausalverhältnisses, als eines eigenthümlichen, aus keinen anderen Verhältnissen abzuleitenden, könnte nicht in uns gegeben sein, wenn uns nicht irgendwie eine Anschauung oder Wahrnehmung desselben gegeben wäre. Und diese haben wir jetzt nachzuweisen.

Auch wissen wir schon, wo wir dieselbe zu suchen

1) Vgl. S. 273.

haben. Sie kann sich nirgend anders finden, als in dem Gebiete derjenigen Wahrnehmungen, welche uns das Sein-an-sich kennen lehren: der Wahrnehmungen unseres Selbstbewufstseins. Dafs sich nun in diesem Gebiete Anschauungen von Kausalverhältnissen wirklich finden, ist schon für das gewöhnliche Bewufstsein über allen Zweifel gewifs. Man betrachte das Hervorrufen einer Erinnerung, die Verstärkung eines Gedankens, die Bewegung eines Gliedes von einem darauf gerichteten Willensakte aus, oder die Erweckung einer Vorstellung durch die andere, die Veränderung eines Gefühles durch hinzutretende entgegengesetzte etc. In allen diesen und ähnlichen Fällen haben wir unstreitig die unerschütterliche Überzeugung, dafs die beobachteten Erfolge nicht blofs nach den vorangehenden Entwikkelungen eintreten, sondern durch dieselben gewirkt sind. Man mache den Versuch, einem Menschen von gesundem Verstande, welchem die Argumente des metaphysischen Skepticismus fremd sind, das Erstere einzureden: und er wird gewifs diesen Versuch mit Lachen zurückweisen. Er weifs zu wohl, dafs die Erweckung oder Verstärkung des Gedankens durch sein Wollen geschehe, oder in innerem nothwendigem Zusammenhange aus demselben hervorgegangen ist etc., als dafs er sich dafür an einem äufserlich-zufälligen Nachher sollte genügen lassen.

Will man, für diesen Standpunkt des gewöhnlichen Bewufstseins, eine noch stärkere Gewähr: so ist dieselbe darin gegeben, dafs wir in den bezeichneten und in allen ähnlichen Beispielen, um des Kausalverhältnisses gewifs zu werden, keine öftere Wiederholung, ja nicht einmal einen zweiten Fall zu erwarten brauchen; sondern unmittelbar

bei jedem einzelnen Falle die vollste Gewifsheit dafür haben. Der Gedanke sei ein durchaus neuer, die Erinnerung eine noch nie gehabte; oder eine noch nie erfahrene Gemüthsbewegung bringe eine Erschütterung unseres ganzen Seins hervor, wie wir sie gar nicht möglich geglaubt hätten: dessenungeachtet brauchen wir unser Urtheil darüber nicht aufzuschieben. Die Vorstellung des Kausalverhältnisses also entsteht uns hier nicht erst durch wiederholte Beobachtung, sondern bildet sich ohne Weiteres für jede einzelne aus; ist uns schon nach der ersten Erfahrung vollkommen gewifs, während allerdings (wie wir nicht leugnen können) bei den Erfolgen der Aufsenwelt selbst Hunderte von Erfahrungen uns noch keine vollkommene Gewifsheit geben.

Hume hat diese Erfolge nicht übersehn; aber er glaubt in denselben vielmehr eine Bestätigung seiner skeptischen Behauptungen zu finden. Wenn wir (sagt er[1])) in den bezeichneten Fällen wirklich die Kraft mit unserer Erkenntnifs erfafsten, so müfsten wir auch die eigentlichen Momente in der Ursache kennen, durch welche sie die Wirkung hervorzubringen im Stande ist, und das Verhältnifs zwischen beiden. Nun aber nehme man z. B. das Wollen: einen Akt unseres Geistes, mit welchem wir unstreitig genugsam bekannt sind. Man betrachte es von allen Seiten. Findet man wohl in ihm irgend etwas von der schöpferischen Kraft, durch welche es aus Nichts einen neuen Gedanken hervorruft? Oder man gebe die Ursachen von den Schranken dieser Macht an: weshalb sie sich schwächer zeigt über die Gefühle und Leidenschaften

1) *An enquiry concerning human understanding, Section VII., Part I.*

als über die Vorstellungen, und selbst denselben Erregungen gegenüber verschieden zu verschiedenen Zeiten, z. B. im gesunden Zustande, des Morgens, bei nüchternem Magen stärker, als wenn wir krank sind, des Abends, nach einer reichlichen Mahlzeit. Von allem Dem wissen wir nur aus Erfahrung, die Gründe davon sind uns unbekannt: ein sicheres Zeichen, daſs wir auch hier nicht die eigentlichen Kausalverhältnisse wahrnehmen.

Zuerst aber, gesetzt auch, diese Gründe wären uns wirklich unbekannt: so würde doch hieraus noch keineswegs die bezeichnete Folgerung abzunehmen sein. Alle Erklärung des Wirklichen muſs zuletzt auf Thatsachen zurückkommen; Alles, was wir die „Gründe" dafür nennen, sich irgendwie in Thatsachen auflösen lassen: nur einfachere, allgemeinere, mehr elementarische; und nur diese also würden uns in dem bezeichneten Falle mangeln, das Kausalverhältniſs überhaupt aber, oder im Ganzen, dessenungeachtet als Thatsache gewiſs und unmittelbar gegeben sein.

Hiezu kommt aber zweitens, daſs uns jene Gründe keineswegs unbekannt sind. Zu Hume's Zeiten allerdings war die Psychologie zu unvollkommen, als daſs sie dieselben nachzuweisen im Stande gewesen wäre. Aber in Folge der schon mehrfach erwähnten Umwandlung der psychologischen Methode hat sich dies geändert. Wir sind im Stande, bestimmt und vollständig die Elemente nachzuweisen, welche bei der Hervorrufung oder Verstärkung eines Gedankens durch ein Wollen von diesem auf jenen übertragen werden, und wodurch dasselbe zwar nicht, wie es Hume ausdruckt, dem „Es werde" des Allmächtigen ähnlich, eine Schöpfung aus nichts hervorruft, aber

doch eine innere (unbewufste) Angelegtheit in dem Maafse steigert, dafs diese zu einer bewufsten Entwickelung wird. Wir können eben so in den anderen bezeichneten Fällen genau die Gründe angeben, weshalb sich diese Macht vollkommener, oder weniger vollkommen, oder gar nicht äufsert. Entweder sind jene für die Steigerung nothwendigen Elemente nicht vorhanden, oder die zu steigernde Angelegtheit ist zu schwach, oder die Übertragung wird irgendwie verhindert durch das Dazwischentreten eines Dritten oder die Hinüberziehung der steigernden Elemente nach einer anderen Richtung hin, oder wie es sich sonst verhalten möge. Alles dies vermögen wir, wo die Beobachtung genau genug ist, mit grofser Bestimmtheit nachzuweisen, und also vollständig den von **Hume** gestellten Erfodernissen nachzukommen[1]).

Nun aber fassen wir in unserem Selbstbewufstsein, wie wir uns überzeugt haben, das Sein, wie es **an sich ist**, oder in seiner **vollen Wahrheit** auf; und demgemäfs also müssen wir auch den Vorstellungen des Kausalverhältnisses, welche einen wesentlichen Theil dieser Auffassung bilden, und dem aus demselben hervorgebildeten Begriffe, diese **volle Wahrheit** zuerkennen.

Ganz anders stellt sich freilich das Verhältnifs bei der **Aufsenwelt**. In Hinsicht dieser hat **Hume** vollkommen Recht mit den Behauptungen, dafs unsere Wahrnehmung nicht über das **oberflächliche**

1) Man findet das hier Angedeutete ausgeführt in der zweiten Abhandlung des ersten Bandes meiner „Psychologischen Skizzen": Über die Bewufstwerdung der im Unbewufstsein angelegten Seelenthätigkeiten, besonders S. 404. ff.

Verhältnifs des Nachher hinausreicht, und dafs das tiefere Verhältnifs des unsächlichen Zusammenhanges, oder des nothwendigen Gewirktseins des Einen durch das Andere, nur auf Veranlassung des beständigen Nachher von uns untergelegt werde. Wir haben also in seiner Theorie nur eine ungehörige Verallgemeinerung des Verhältnisses, welches bei der Bildung unserer Erkenntnisse von äufseren Erfolgen eintritt; und gleich ihm haben unstreitig auch Kant und die schottische Schule vorzugsweise die äufseren Kausalbeziehungen, als die für das gewöhnliche Vorstellen leichter fafslichen, im Auge gehabt. Nur hieraus möchte es sich erklären lassen, dafs sie, obgleich eine Widerlegung Hume's beabsichtigend, diesem in dem eigentlich entscheidenden Punkte, in der Behauptung, dafs uns nirgend eine Wahrnehmung des Kausalverhältnisses gegeben sei, unbedingt Recht gegeben haben. In der Aufsenwelt ist uns wirklich keine Wahrnehmung dieses Verhältnisses gegeben, sondern wir legen dasselbe nur dem beständigen Nachher unter, wo wir ein solches finden (oder zu finden meinen). Aber wir legen es unter, nicht (wie Hume glaubt) indem sich die Vorstellung des steten Nachher in die des Kausalverhältnisses verwandelte, nicht (wie die schottische Schule annimmt) vermöge besonderer, von Gott in uns hineingelegter offenbarender Principien, nicht (wie Kant behauptet) kraft einer dem menschlichen Geiste ursprünglich inwohnenden Kategorie; sondern wir legen es unter in Folge eines, erst innerhalb unseres gegenwärtigen Seelenlebens gebildeten Associationsverhältnisses. Unser Selbstbewufstsein nämlich stellt uns das Kausalverhältnifs fortwährend

rend mit der steten Nachfolge verbunden vor; vermöge dessen associiren sich beiderlei Verhältnisse für unser Vorstellen; und indem sich dann diese Association, über die Fälle ihrer ursprünglichen Begründung hinaus, auch für die in der Aufsenwelt beobachteten Folgen geltend macht, kommt jene Unterlegung allgemein-menschlich-nothwendig zu Stande.

Wir haben hier genau dasselbe Vermittelungsverhältnifs, wie bei der Unterlegung des Seins auf Veranlassung der Wahrnehmung überhaupt, und wie bei der Verbindung der Eigenschaften zum Dinge auf Veranlassung des steten Zusammen[1]). Auch finden sich die übrigen Verhältnisse, welche wir als für diese Vermittelungen charakteristisch erkannt haben, hier ganz in derselben Art. Die Association bildet sich vom ersten Lebensaugenblicke an: schon zwischen den halbbewufsten Empfindungen, lange ehe das Kind klar vorzustellen, oder gar zu denken und zu schliefsen im Stande ist; sie bildet sich eben so, und erweif't sich eben so für die Vermittelung wirksam, selbst bei den Thieren, welche zu den beiden Letzteren nie, zum Ersteren kaum gelangen. Aber das Schlufsverhältnifs, in welchem wir später diese Unterlegung ausdrucken: dafs wir nämlich ein Kausalverhältnifs anzunehmen berechtigt seien, weil wir ein stetes Nachher beobachtet haben, ist nichts weiter als eine Ausführung oder Aufklärung des schon in jenen Associationen Gegebenen. Wir haben nun freilich Verknüpfungen von Urtheilen, indem zu den associirten Vorstellungen die entsprechenden Prädikate hinzugetreten sind; aber

1) Man vgl. hierüber besonders S. 79. ff. und S. 173. ff.

diese beziehn sich nur auf die einzelnen Vorstellungen; und das eigentlich den Schlufs Begründende bleibt immer das Associationsverhältnifs, also dasselbe Princip auch für das klarste und ausgeführteste Denken, welches für den Säugling, und welches für die Thiere die Unterlegung vermittelt.

Dieses Princip nun ist augenscheinlich ein objektiv-begründetes, und als solches für das Sein-an-sich gültiges: denn es stammt ja aus den Wahrnehmungen unseres Selbstbewufstseins, mit welchen wir das Sein, wie es an und für sich selber ist, auffassen. Die Berechtigung für die Anwendung dieses Princips auf das vorliegende Verhältnifs ist freilich, ihrer tiefsten Grundlage nach, mannigfachen Zweifeln blofsgestellt. Wir haben einen Schlufs nach der Analogie, der an sich stets eine gewisse Unsicherheit an sich trägt, und zwar von einem Dinge auf unzählige, und mit einer Umkehrung der Schlufsglieder. Wir schliefsen, dafs, weil in unserem eigenen Sein mit dem Kausalverhältnisse das stete Nachher verbunden sei, auch in allen übrigen Dingen dem steten Nachher das Kausalverhältnifs zum Grunde liegen müsse. Aber es kann ja *a* mit *b* stets zusammensein, ohne dafs doch auch *b* mit *a* stets zusammen wäre [1]); und es könnten sich die Dinge aufser uns in dieser Hinsicht anders verhalten, als wir selber. Woher nun also die unumstöfsliche Gewifsheit, mit welcher sich uns im Allgemeinen die Nothwendigkeit dieses Zusammenseins ankündigt? — Diese ist

1) So ist mit dem Gebähren und Säugen lebendiger Jungen stets rothes und warmes Blut verbunden, aber nicht umgekehrt dieses mit jenen: denn auch die Vögel haben ja rothes und warmes Blut.

uns entstanden vermöge eines anderen logischen Verhältnisses, welches wir ebenfalls schon früher kennen gelernt haben[1]): daſs wir nämlich das in Folge jener Association Untergelegte als Hypothese anwenden, und bei der Vergleichung des Wirklich-Eintretenden unendlich oft bestätigt gefunden haben. Daſs ein innerer nothwendiger Zusammenhang Statt findet zwischen der zu groſsen Annäherung an das Feuer und dem Brennen, der gänzlichen Umgebung thierischer Wesen durch das Wasser und dem Ersticken, der Erwärmung des Eisens und dem Schmelzen, der Erwärmung des Thones und der Verhärtung desselben etc.: das ist freilich von uns nicht wahrgenommen, sondern nur angenommen auf Veranlassung des wahrgenommenen steten Nachher; aber wir haben das daraus Erschlossene mit den wirklich eingetretenen Erfahrungen verglichen, und ohne Ausnahme und genau entsprechend in denselben wiedergefunden. Auch diese Bestätigungen werden, in halbbewuſsten Unterlegungen und Erwartungen, schon vom Kinde in seinen ersten Lebenswochen, und werden nachher täglich und stündlich, ja bei der groſsen Ausdehnung, in welcher das Kausalverhältniſs zur Anwendung kommt, beinah in jedem Augenblick unseres Lebens von Neuem gewonnen; und so hat es denn nichts Wunderbares, daſs vermöge ihrer das in seiner ersten Begründung so Unsichere für das ausgebildete Bewuſssein zur höchsten Sicherheit anwachsen kann, welche überhaupt für solche Verhältnisse möglich ist.

Gleichwohl kann unsere Gewiſsheit darüber nie zu einer absoluten werden. Durch alle jene Be-

1) Man vgl. hiezu S. 88. f.

stätigungen gelangen wir ja nicht dazu, daſs wir für irgend eine Entwickelung der Auſsenwelt eine Anschauung des Kausalverhältnisses gewönnen. Auch vermöge tausend- und tausendmal tausendfacher Beobachtung kommen wir nicht über das äuſserliche Verhältniſs des Nach-etwas hinaus, sind wir nicht im Stande, das innere Verhältniſs des Durch-etwas zu erfassen. Dieses letztere bleibt Hypothese: nur daſs sie durch unendlich häufige Bestätigung zu sehr hohem Grade von Gewiſsheit erhoben wird.

Sind dagegen diese Bestätigungen weniger häufig und weniger entschieden, so wird dann auch die Annahme ungewisser. Hiezu kommt, daſs, in Folge der Unsicherheit, mit welcher die Wahrnehmung das Sein repräsentirt[1]), selbst das Verhältniſs, welches wir als Grundlage für den Schluſs hinzubringen, nicht selten mehr oder weniger zweifelhaft ist. Was wir nach einem Anderen wahrnehmen (z. B. ein Symptom einer Krankheit, welches für unsere Auffassung stets einem anderen folgt), kann vielleicht dem Wesentlichen nach, ohne daſs wir es wahrgenommen haben, und (allgemein-menschlich) wahrzunehmen im Stande wären, schon von Anfang an mit diesem zusammen, oder selbst schon vorher dagewesen sein. Es war nur so lange verdeckt gegeben, oder in irgend einer Art gebunden, so daſs es nicht auf unser Sinne wirken konnte. Daher z. B. die Unsicherheit, welche in so groſser Ausdehnung in Hinsicht der Wirksamkeit der Arzeneimittel Statt findet. Wie oft hat man günstige Erfolge von der Anwendung einer Arzenei abgeleitet, von welchen sich später gezeigt hat, daſs sie damit in gar keinem wesentlichen Zusammenhange standen,

1) Man vgl. hierüber S. 63. und 96. f., auch S. 201.

sondern vermöge der natürlichen Entwickelung der Krankheit von selbst, oder vielleicht trotz jener (ihnen vielmehr entgegenwirkenden), eintraten. Oder man nehme die Leichenöffnungen bei Seelenkranken. Noch immer haben diese bekanntlich zu keinen sicheren Resultaten geführt, und es giebt vielleicht kein einziges leibliches Symptom, welches als ganz konstant für eine gewisse psychische Abnormität betrachtet werden könnte[1]). Aber gesetzt, man hätte ein solches gefunden: eine wie grofse Weite würde selbst dann noch für die Deutung desselben bleiben! Wir hätten zunächst nur ein Zusammen zwischen einer gewissen Erscheinung an dem Todten und gewissen anderen Erscheinungen an dem Lebenden; aber was berechtigte uns, ohne Weiteres jene als die Ursache, diese als die Wirkungen anzusehn? Wir geben dieses Verhältnifs als möglich zu. Aber wäre es nicht eben so möglich, dafs die psychische Abnormität die Ursache, die leibliche die Wirkung wäre? Oder es könnte auch keines von beiden für sich Statt finden, sondern diese beiden Abnormitäten gegenseitig einander bedingt haben: zuerst eine kleine Unregelmäfsigkeit in dem Einen entstanden sein, diese dann auf das Andere gewirkt haben, darauf von diesem eine Rückwirkung ausgegangen sein, dann wieder von jenem, und so vielleicht in hundert- und tausendfacher Wiederholung. Oder sie könnten auch gar nicht in einem solchen Verhältnisse stehn: indem sie überhaupt ihrem Sein nach gar nicht von einander verschieden, sondern nur verschiedene Erscheinungen eines und desselben Seins wären[2]). Oder alle diese

1) Vgl. meine „Beiträge zu einer rein-seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde", S. 4. ff.

2) Man vgl. hierüber oben S. 199.

Verhältnisse könnten Statt finden, aber nicht für sich, sondern nur unter Voraussetzung eines dritten, und vierten etc., welches hinzukommen müfste, um sie möglich zu machen, aber (allgemein-menschlich) unserer Wahrnehmung entzogen wäre.

So bleibt uns für viele Fälle allerdings eine nicht geringe Ungewifsheit. Aber dies kann doch der Gewifsheit der übrigen Fälle keinen Abbruch thun, und am wenigsten der Gewifsheit derjenigen, in welchen das Kausalverhältnifs kein blofs erschlossenes oder untergelegtes ist, sondern unmittelbar und in seinem An-sich von uns wahrgenommen wird. So verhält es sich (wie wir uns überzeugt haben) mit den psychischen Kausalverhältnissen; und in Hinsicht ihrer also ist (wenn sie anders richtig aufgefafst sind) dem Skepticismus jede Berechtigung abzusprechen. Bei den Erfolgen der Aufsenwelt sind die Kausalverhältnisse freilich immer nur untergelegte; aber auch unter diesen finden sich manche, für welche die Erfahrung so viele und so entschiedene Bestätigungen darbietet, dafs es lächerlich sein würde, an ihrer Gewifsheit zweifeln zu wollen. Für das Gebiet der Aufsenwelt also können wir den Skepticismus allerdings nicht ganz abweisen, ja müssen wir ihn vielfach wünschen und verlangen; aber als einen innerhalb der rechten Schranken gehaltenen, und der sich nicht (wovon wir auch Hume'n nicht ganz freisprechen können) das Zweifeln als höchsten und um jeden Preis festzuhaltenden Zweck setzt.

Nachdem wir so den Begriff des Kausalverhältnisses, innerhalb der angemessenen Gränzen, gerechtfertigt haben, können wir nun zur nähern Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Ursache und

der Wirkung übergehn. Auch dieses ist, in älterer und in neuerer Zeit, und bald mehr allgemein, bald in speciellerer Anwendung, vielfach Gegenstand der philosophischen Forschung geworden; und es sind, in Folge wirklicher und eingebildeter Schwierigkeiten, eine Menge von scharfsinnigen Hypothesen aufgestellt worden. Auch hier aber werden wir uns, bei genauerer und tieferer Betrachtung, fast durchgehends veranlafst sehn, von diesen Hypothesen zu der gewöhnlichen Ansicht zurückzukehren: welche sich, in der rechten Weise ausgeprägt und näher bestimmt, durchaus frei von Widersprüchen zeigen wird, während jene spekulativen Hypothesen meistentheils mit der besten Absicht, eingebildete Widersprüche zu entfernen, vielmehr wirkliche erst hineingetragen haben.

Zuerst: wie verhalten sich die Ursache und die Wirkung in qualitativer Beziehung? Unstreitig, da die Wirkung aus der Ursache hervorgeht, durch diese in allen ihren Theilen (so weit sie Wirkung ist) mit Nothwendigkeit bedingt ist: so kann auch die Wirkung nichts Anderes enthalten, als was die Ursache enthält, oder die Ursache und die Wirkung müssen durchaus einander entsprechen, müssen kongruent sein.

Schon in diesem Grundverhältnisse, an und für sich betrachtet, hat man vielfache Widersprüche finden wollen. Wie kann das Thätige (sagt man) aus sich herausgehn, eine Wirkung vollziehn in einem Anderen und Fremden? Dem Thätigen wird das Wirken zugeschrieben, d. h. es erscheint als ein solches, welches, um Das zu sein, was es ist, sich selber nicht genügt, und eine fremde, ihm nicht eigene Bedingung gleichwohl als Eigenschaft in sich schliefst, in dieser Hinsicht also gerade von dem Fremden be-

dingt wird, welches von ihm leiden soll. Und auf der anderen Seite soll in dem Leidenden durch die Veränderung etwas Neues, vielleicht selbst dem Vorigen Widerstreitendes werden, und es ist also im Leiden dasselbe, und auch nicht dasselbe, was es ist. So sind wir von allen Seiten in Widersprüchen befangen, und der Begriff einer durch eine fremde Ursache hervorgebrachten Veränderung läſst sich in keiner Art halten[1]).

Um diese Einwürfe zu würdigen, unterscheide man zuerst genauer, als es im gewöhnlichen Sprachgebrauche geschieht, von Demjenigen, was man *im Allgemeinen* oder *Ganzen* die Ursache und die Wirkung nennt, das *Besondere* oder den *Theil*, *wodurch* sie Ursache und Wirkung sind. Das Ding, welches die *Wirkung* empfängt, bleibt Dasselbe nur den *Theilen* oder *Beschaffenheiten* nach, welche *nicht* von der Wirkung getroffen werden; von Seiten der dadurch getroffenen Theile oder Beschaffenheiten wird es *ein anderes*. Daſs es bei der Wirkung *dasselbe* bleibe, ist demnach nur nach der bekannten Regel *a potiori fit denominatio* zu verstehn; und es wird dadurch keineswegs ausgeschlossen, daſs es *einem Theile nach* ein anderes werde. Und eben so auf der Seite des *Wirkenden*. Der *Theil* desselben, welcher die Wirkung ausübt, geht in Dasjenige über, welches die Wirkung empfängt; dies hindert aber in keiner Art, daſs es den *übrigen Theilen nach*, d. h. *a potiori*, dasselbe

1) Man vergleiche hierüber z. B. *Herbart's* „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" (2te Ausgabe), S. 138. f., woraus die angeführten Einwendungen gröſstentheils wörtlich entlehnt sind.

bleibe. Und in diesem Verhältnisse ist dann auch der oben angeführte allgemeine Satz zu fassen. Was das Eine gewinnt, Das verliert das Andere; und Das also, was in der Wirkung die eigentliche Wirkung ist, fällt genau mit der eigentlichen Ursache zusammen.

Der vorzüglichste Grund, weshalb man hiebei so grofse Schwierigkeiten zu finden geglaubt hat, ist wieder nur darin zu suchen, dafs man die An-sich-auffassungen nicht auseinandergehalten hat mit den Erscheinungs-auffassungen, und dafs man das bei diesen Gefundene, weil es sich mit gröfserer Anschaulichkeit und Klarheit aufdrängte, fälschlich auf jene ausgedehnt hat. Die Kongruenz von Ursache und Wirkung nämlich kann sich natürlich nur bei den psychischen Entwickelungen zeigen, da wir ja bei diesen allein die eine und die andere, wie sie wahrhaft sind, wahrnehmen. Hier aber findet sich diese Kongruenz durchaus; und eine tiefer dringende Psychologie ist dieselbe von den am meisten elementarischen und sinnlichen bis zu den höchsten und zusammengesetztesten Entwickelungen nachzuweisen im Stande.

Man nehme z. B. die Erregungen, welche von einer grofsen Freude ausgehn, wenn sie zum Affekte gesteigert wird, und den Menschen „aufser sich setzt". Sein ganzer Vorstellungskreis wird in eine lebendige Bewegung gesetzt: was längst entschwunden zu sein, oder im tiefsten Schlummer zu liegen schien, tritt in das Bewufstsein hervor, das bisher Farblose zeigt sich wie mit einem Glanz und Schimmer übergossen, das Matte und Kraftlose kräftig, und was sich mit schleichender Langsamkeit ausbildete, in lebhafter und rascher Fortentwickelung. Und in eben der Art

treten die Wirkungen in anderen Symptomen hervor. Der von hoher Freude Erfüllte springt und jauchzt, und schlägt die Hände zusammen; seine Augen glänzen, seine Wangen röthen sich, sein Blutumlauf wird schneller, seine Verdauung erregter etc. Von dem Mittelpunkte der Freude aus also werden nach allen Seiten hin lebhafte Reize übertragen. Aber nun werfe man einen Blick auf die Ursache. Während der Mensch anfangs so voll war von dem freudigen Entzücken, dafs er sich nicht zu lassen wufste, dafs ihm (wie man sagt) das Herz zu springen drohte, und eben deshalb alle jene Wirkungen aus einem unwillkührlichen Andrängen heraus erfolgten: so fühlt er sich, nachdem diese eine Zeit lang gedauert haben, abgespannt und erschöpft, und die überfliefsende, nach allen Seiten sich hinausdrängende Freude ist zu einer mäfsigen Erregung, ja wohl gar zu einem Mangel derselben, zu Mismuth und Unlust herabgestimmt. Was also die Wirkungen gewonnen haben, hat die Ursache verloren; und wenn uns eine Messung oder Berechnung dieses Gewinnes und dieses Verlustes möglich wäre, so würden wir sie auf das Genaueste entsprechend finden.

Was wir hier gleichsam durch ein Vergröfserungsglas angeschaut haben (indem die Ursache und die Veränderungen, welche sie erfährt, sehr auffallend, die Wirkungen sehr mannigfach sind), Das zeigt sich eben so, wenn auch in kleineren Dimensionen, bei allen anderen psychischen Erfolgen. Bei der Erwekkung einer Vorstellung durch die andere z. B. ist es der gewöhnlichste Erfolg, dafs die weckende, nachdem sie die Erweckung vollzogen, unbewufst wird. Die Bewufstwerdung des bisher Unbewufsten kann nur von Demjenigen aus geschehen, was selber Be-

wufstseinselemente besitzt; inwieweit es aber dieselben auf ein Anderes überträgt, insoweit geht es ihrer verlustig, oder wird selbst unbewufst. Wo das Gegentheil geschieht (wie allerdings häufig), da mufs schon ursprünglich ein Überflufs Statt gefunden haben, oder ein Ersatz von anderer Seite her eingetreten sein; und dies wird sich stets bei genauerer Beobachtung und Zergliederung nachweisen lassen. Ganz ähnlich bei der Erregung durch den Willen: mit der wirklich erfolgten Erregung hört das darauf gerichtet gewesene Streben auf, wenn es nicht von Neuem erzeugt wird.

Will man zu diesen Erfolgen hinzu noch allgemeinere und umfassendere, so vergleiche man die geistige Aufgeregtheit und Kräftigkeit, welche bei den meisten gesunden Menschen am frühen Morgen gegeben ist, mit der geistigen Abgespanntheit und Unkräftigkeit am Abend, oder auch die Veränderung der Stimmung, nachdem wir ein angestrengtes Nachdenken ununterbrochen mehrere Stunden lang fortgesetzt haben. Woher diese letztere Veränderung? Unstreitig, weil zur Erregung der Thätigkeiten und zur Verknüpfung der Begriffe zu Urtheilen, der Urtheile zu Schlüssen, der Schlüsse zu Schlufsreihen etc. gewisse Steigerungs- und Verknüpfungselemente nöthig sind, welche in dem Maafse, wie sie dafür verwandt werden, aufhören, für unsere weitere Verwendung disponibel zu sein. Das ursprünglich vorhandene Quantum derselben wird in dem Maafse vermindert, wie wir es verbrauchen; auch hier also verliert die Ursache, was die Wirkung gewinnt; und was in dieser eigentlich Wirkung ist (die Steigerungen des Unbewufsten, die Verbindungen des Unverbundenen), entspricht genau den eigentlichen Ursachen (den

Steigerungs- und Verknüpfungselementen, die dazu verwandt worden sind).

Bei den Wirkungen der Aufsenwelt verhält es sich freilich für unsere Anschauung ganz anders. Vergleichen wir etwa den Gährungsprocefs, oder das Sprengen durch Schiefspulver, oder die Vergiftung durch Blausäure, oder die Entwickelung des Apfels aus seiner Blüthe etc.: so finden wir in den Ursachen nicht das Mindeste von Dem, was wir als Wirkung hervortreten sehen. Aber dies ist wieder lediglich daraus abzuleiten, dafs wir mit allen unseren sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen nicht das An-sich der Dinge auffassen. Wäre dies der Fall, so müfsten wir auch hier eine volle Gleichheit haben zwischen den Wirkungen und den Ursachen. Aber wir nehmen die Aufsendinge nur wahr, wie sie uns erscheinen, oder wie sie auf unsere Sinne wirken. Da aber kann, was vorher frei war für diese Wirksamkeit, durch das Hinzukommen eines Anderen gebunden, und das vorher Gebundene frei werden[1]), und in beiden Verhältnissen also die Wirkung von der Ursache verschieden erscheinen. Die bewegenden Kräfte z. B., welche bei der Sprengung durch Schiefspulver hervortreten, waren unstreitig schon vor diesem Erfolge in demselben vorhanden; aber sie waren vorhanden in einem Zustande, wo sie nicht auf unsere Sinne wirken konnten; und so lange also erscheint uns das Schiefspulver ohne Bewegungskräfte. Eben so mit Farben, Tönen, Geschmacks- und Geruchseigenthümlichkeiten etc.

Durch die Anwendung des gleichen Verhältnisses lösen sich auch die Schwierigkeiten, welche man bei

1) Vgl. oben S. 100.

den Kausalverhältnissen zwischen Seele und Leib zu finden geglaubt hat. Auch hier hat man (und mit Recht) an der Ungleichartigkeit derselben Anstofs genommen[1]). Wie ist es möglich (sagte man), dafs ein durchaus Inmaterielles und Unräumliches, wie unser Wille, auf die grobe Materie (z. B. meines Armes, meines Fufses etc.) wirken, und eine räumliche Bewegung darin hervorbringen könne? Und wie sind auf der anderen Seite gewisse räumliche Bewegungen der Gesichts- oder Gehörnerven in meinem Geiste Wahrnehmungen und Empfindungen zu wirken im Stande, die doch gar nichts Räumliches an sich tragen? — Es ist bekannt, dafs man, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, der gewöhnlichen Ansicht, welche eine unmittelbar-natürliche Wirkung zwischen Seele und Leib annimmt, oder dem sogenannten *systema influxus physici*, zwei andere an die Seite gesetzt hat: das System der gelegentlichen Ursachen *(causarum occasionalium)* und das der vorherbestimmten Harmonie *(harmoniae stabilitae)*. Nach beiden soll die Wirkung des Psychischen auf das Leibliche, und umgekehrt, ein blofser Schein sein: die Wirkungen ganz unabhängig erfolgen von Demjenigen, was wir ihre Ursachen nennen. Nach dem ersten dieser Systeme, welches in seinen allgemeinsten Umrissen zuerst von Descartes begründet, später von Geulinx, Malebranche und Anderen weiter ausgebildet worden ist, sollte das von uns als Ursache Betrachtete nur die Veranlassung zu dem als Wirkung Angesehenen

1) Man vgl. zu dieser Erörterung die frühere Darstellung, welche ich von der Lösung des vorliegenden Problemes in meiner Schrift „Das Verhältnifs von Seele und Leib", S. 148. ff. und S. 231. ff. gegeben habe.

abgeben, dieses selbst aber durch **Gott** gewirkt sein; nach dem zweiten Systeme die ebenfalls ganz unabhängig von einander gedachten Ursachen und Wirkungen von Ewigkeit her von Gott zu so genauer Einstimmung geordnet sein, dafs ohne ein besonderes Eingreifen Gottes in jedem Augenblicke das Entsprechende erfolge. Die menschlichen Körper, behauptet **Leibnitz**, würden in alle Zukunft hin, rein aus sich selber heraus, dieselben Bewegungen machen, und wenn auch alle Seelen vernichtet würden, welche uns durch ihre Willensakte etc. diese Bewegungen zu wirken scheinen; und die Seelen, aus sich selber heraus, die gleichen Vorstellungen bilden, wenn es auch keine Körper gäbe. So lange aber beide zusammen existiren, entwickeln sie sich so genau einander parallel, dafs sie auf einander einzuwirken scheinen.

Wir wollen nicht leugnen, dafs durch diese beiden Hypothesen das Zu-erklärende wirklich erklärt werden würde. Aber sie sind dabei so **künstlich** und, im Verhältnifs zur allgemein-menschlichen Überzeugung, so **wunderlich**, dafs wir sie dennoch entschieden verwerfen müssen. Unter gewissen Konjunkturen der philosophischen Betrachtung konnten sie als annehmlich, ja als nothwendig erscheinen; für die weiter vorgeschrittene Forschung aber zeigen sie sich als unnütz; und schon von **Leibnitz** ist kaum zu begreifen, wie er die allgemein-menschliche Ansicht mit seiner künstlichen Hypothese vertauschen konnte, da doch für ihn die Ungleichartigkeit zwischen Seele und Leib, deren Annahme die Cartesianer dazu hingedrängt hatte, schon nicht mehr Statt fand[1]).

1) Es begreift sich nur dadurch, dafs **Leibnitz** mit seiner Theorie der prästabilirten Harmonie eben nicht die allgemein-

Wir kennen schon die angemessene Lösung dieser Räthsel[1]). Seele und Leib sind ungleichartig lediglich für unsere Auffassung: indem wir nur jene wie sie an und für sich selber ist, diesen nur in der Erscheinung für unsere Sinne auffassen. Das An-sich-sein des Leibes aber hat eine der Seele ähnliche Beschaffenheit: so ähnlich, dafs sich (wie wir uns überzeugt haben) zwischen beiden überhaupt keine scharfe Gränze ziehen läfst, und für das Zusammen von Seele und Leib kein anderes Band angenommen zu werden braucht, als für das Zusammen der verschiedenen psychischen und der verschiedenen leiblichen Systeme unter sich. Der materiellen Erscheinung des Leibes nämlich liegen als An-sich gewisse Systeme von Kräften zum Grunde, welche zwar den psychischen nachstehen an Kräftigkeit und an Individualisation der Anlage, aber sich ihnen, selbst in dieser Beziehung, in stätiger Abstufung anschliefsen, nach denselben Verhältnissen, welche wir in der Abstufung unter den Systemen der Seele beobachten können. So findet sich demnach für die Konstruktion ihres Aufeinanderwirkens keine Schwierigkeit. Wir begreifen es sehr wohl, wie Reize und Strebungselemente von dem Einen auf das Andere

menschliche Ansicht vertauschte (welche ihm durch die früheren philosophischen Spekulationen ganz aus den Augen gerückt war), sondern die Cartesianische, an welcher er mit Recht den Anstofs nahm, dafs nach ihr in jedem Augenblicke ein Wunder geschehen sollte. Aufserdem wurde seine Theorie gewissermaafsen nothwendig bedingt durch seine Monadenlehre, nach welcher überhaupt keine Monade von der anderen eine Wirkung empfangen können, sondern jede ihre Entwickelungen rein aus sich selber hervorbringen sollte.

1) Man vgl. die früher S. 192. ff. über das Zusammen von Seele und Leib gegebenen Erörterungen.

übertragen werden, und vermöge dessen in diesem die Steigerung etc. hervorbringen können, welche vorher in jenem gegeben war; und wir sind also vollkommen berechtigt, im Anschliefsen an die allgemein-menschliche Ansicht, einen unmittelbar-natürlichen Einflufs anzunehmen, z. B. bei der Bewegung der Glieder vom Willen oder von einem lebhaften Gefühle aus, so wie bei der Erregung und Erhitzung der Vorstellungen nach dem Genusse berauschender Getränke oder anderen leiblichen Entwickelungen.

Noch ist in dieser Beziehung zu bemerken, dafs wenn wir durch unseren Willen zunächst ein Glied unseres Leibes, und dann durch dieses Gegenstände der Aufsenwelt in Bewegung setzen, unser *Leib* keineswegs als ein blofser Durchgangspunkt, als ein blofs passiver Leiter anzusehen ist, welcher rein dazu diente, die Übertragung der bewegenden Kraft vom Willen auf die Aufsenwelt zu vermitteln. Es sind nicht die gleichen Elemente, welche vom Willen auf die Muskelkräfte, und welche von diesen auf die bewegten Gegenstände übergehen, sondern das Verhältnifs ist das einer Entmischung, vermöge deren, auf Veranlassung jener ersten Übertragung, die schon vorher in den Muskelkräften gegebenen bewegenden Kräfte für die wirkliche Bewegung frei werden. Für die unmittelbare Beobachtung freilich sind die Elemente zu fein, als dafs wir daraus über ihre Einerleiheit oder Verschiedenheit zu entscheiden im Stande wären. Aber auch hier können wir eine Betrachtung anwenden, welche der durch ein Vergröfserungsglas gleichkommt: indem wir nämlich diejenigen Erfolge vergleichen, welche bei wiederholten Erregungen dieser Art eintreten.

Wären

Wären nämlich beiderlei Elemente dieselben (wo denn also die bezeichnete Entwickelung eine bloſse Fortleitung der inneren Bewegungselemente zu den Auſsendingen durch die leiblichen Kräfte hindurch enthalten würde): so müſste nach der Vollendung der beiden Übertragungsprocesse der Zustand der leiblichen Kräfte derselbe sein wie vorher, und nach einer noch so vielfachen Wiederholung dieser Processe ebenfalls. So verhält es sich aber unstreitig nicht. Auf der einen Seite, wenn wir ein Glied vielfach bewegt haben, z. B. die Füſse bei'm angestrengten Gehen vom frühen Morgen bis zum späten Abend, oder den Arm bei'm Fechten: so wird es müde, es versagt uns fernere Dienste; und damit es dieser von Neuem fähig werde, muſs es durch Ruhe gestärkt werden, und mehr vermittelt durch Genuſs von Speise und Trank. Man sieht also, es wird, bei der Übertragung der Bewegungskräfte auf die Auſsenwelt, von den Muskeln etwas abgegeben, welches sie durch die auf ihre Bewegung gerichteten Willensakte nicht erhalten haben und nicht ersetzt bekommen können. Und auf der anderen Seite tritt unstreitig in Folge ihrer wiederholten Kraftäuſserungen, mehr oder weniger, eine gewisse innere Bildung ein. Es bilden sich Fertigkeiten und Talente aller Art, in Folge deren gewisse Bewegungen leichter und sicherer erfolgen, und in einer Aneinanderreihung und Gruppirung, von welcher früher keine Spur vorhanden war. Es wird also bei dieser Übertragung etwas erworben, was nicht wieder abgegeben wird. Und so ist es denn augenscheinlich, wir haben hier, wie wir es schon bezeichnet, eine Entmischung: eine Art von Wahlverwandtschaft, in welche auch psychische

Elemente eingehn, und vermöge deren, bei der Übertragung der Strebungselemente vom Wollen aus (oder der Reizelemente von frischen Gefühlen aus etc.) die von den Muskeln, aus der verarbeiteten leiblichen Nahrung, angeeigneten Bewegungskräfte aus latilirenden zu thätig hervortretenden werden.

In gleicher Art nun könnte es sich auch in dem gegenüberstehenden Falle verhalten: wenn nämlich von äufseren Potenzen her gewisse Erregungen, durch leibliche Systeme hindurch, auf psychische Angelegtheiten übertragen werden. Es sind vielleicht nicht die Reize der geistigen Getränke, welche die Vorstellungen höher erregen, sondern andere: welche in den Kräften der Verdauungssysteme, indem sie jene Reize empfangen, für die Wirksamkeit auf das Geistige frei werden. Und eben so endlich bei dem Sehen, Hören etc., falls wir dabei ein von dem Psychischen verschiedenes Leibliches anzunehmen haben, was wir früher unentschieden lassen mufsten[1]). Was die Urvermögen des Gesichtssinnes, des Gehörsinnes etc. erfüllt, und zu Empfindungen und Wahrnehmungen ausbildet, könnte vielleicht noch von den sinnlich aufgenommenen Reizen verschieden, und ein nur auf Veranlassung dieser mehr innerlich aus den leiblichen Kräften Ausgeschiedenes sein. Doch wir stellen dies hier nur als Möglichkeit und als Problem für künftige genauere Untersuchungen hin.

In inniger Verbindung mit diesem Ersten, dafs Ursache und Wirkung, in ihrem An-sich, stets einander decken müssen, steht ein Zweites, noch eben so wenig von der philosophischen Forschung allgemein

1) Vgl. oben S. 198. ff.

Anerkanntes: dafs nämlich die Ursache der Wirkung stets im strengsten Sinne dieses Wortes vorangehen, die Ursache als solche aufhören mufs, ehe die Wirkung eintritt. Diese Wahrheit ist noch neuerdings von Philosophen der verschiedensten Farben bestritten worden[1]. Aber die Wirkung (im weiteren Umfange[2]) ist ja nichts Anderes, als das Ding, welches die Wirkung (im engeren Umfange) empfängt, zusammengenommen mit Demjenigen, was das Wirkende oder die Ursache darauf überträgt. Wäre also die Wirkung mit der Ursache zugleich: so müfste Eines und Dasselbe (was diese zur Ursache und jene zur Wirkung macht) zu gleicher Zeit in zwei Verschiedenen existiren: was unstreitig als Ungereimtheit zu verwerfen ist.

Auch hier wieder hat man dem wahren metaphysischen Verhältnisse verwandte, aber doch wesentlich davon verschiedene logische untergeschoben. Am häufigsten ist die Unterschiebung des Verhältnisses von Grund und Folge. Dieses letztere kommt mit dem von Ursache und Wirkung darin überein, dafs beide ein nothwendiges Bedingtsein des Einen durch das Andere bezeichnen. Aber in jenem Verhältnisse haben wir ein ideelles Bedingtsein (ein Bedingtsein zwischen Vorstellungen), in diesem ein reelles (ein Bedingtsein zwischen Erfolgen). Nun ist allerdings das erstere von dem Verhältnisse des Zeitlichen ganz unabhängig. Es

1) Ich erinnere nur an Herbart und an Jacobi. Ich brauche kaum zu bemerken, dafs diese Ansicht in genauem Zusammenhange mit der allgemeineren steht, welche die Zeit überhaupt nicht als Form des wahren Seins gelten lassen will.

2) Vgl. oben S. 296. ff.

kommt nur auf den Inhalt des Vorgestellten an, wobei wir von allem Geschehen abstrahiren. Das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache aber ist in jedem Falle ein Geschehen, und ihm also die Form des Zeitlichen, oder das Nachher der Wirkung im Verhältnisse zur Ursache, durchaus wesentlich.

Herbart hat die Zurückführung auf ein noch allgemeineres Verhältnifs: auf das Verhältnifs des Gegensatzes, versucht. „Die Kausalität (behauptet er) entspringt unmittelbar aus dem Gegensatze, welcher zwischen den Wesen, aber in keinem einzeln genommen liegt. Und dadurch wird die Kausalität, unter Voraussetzung des Zusammen, sogleich nothwendig, nicht blofs möglich: die Wesen, ganz und ungetheilt, wie sie sind, werden Kräfte und sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit anderen entgegengesetzter Qualität sind"[1]). — Hier haben wir nun allerdings zugleich ein metaphysisches Verhältnifs: das des Zusammen. Aber nicht durch dieses (welches dafür viel zu allgemein und unbestimmt ist) sondern durch das logische Verhältnifs der entgegengesetzten Qualität soll das Kausalverhältnifs bedingt sein. Eben deshalb aber geht dann die wahre Kausalität auch in diesem Systeme gänzlich verloren. Herbart bemerkt gleich anfangs, man müsse die Hoffnung fahren lassen, unter Beibehaltung der gewohnten Vorstellungsart, auf die Frage: „was thun die Ursachen?" zu antworten: „sie bewirken Veränderungen". Dieser Begriff passe wohl auf das scheinbare Wirken der sinnlichen Dinge, aber nicht hier.

1) Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, Band II., S. 176. f.

Im wirklichen Geschehen könne das Seiende weder von sich abweichen, noch sich äufsern, noch erscheinen: weder die Qualität noch die Quantität der Substanz werde bei allem Wechsel von diesem ergriffen, für das Seiende in Hinsicht Dessen, was ist, nicht das Geringste verändert[1]). — Dann aber (sagen wir) geschieht auch nichts wirklich: wir haben eine Kausalität, bei der nichts wirkt, und nichts gewirkt wird, und die also keine Kausalität ist. Dies wird auch durch die übrigen Erklärungen Herbart's auf das Augenscheinlichste bestätigt. Jedes Wesen (bemerkt er) ist an sich von einfacher Qualität. Aber die vielen Qualitäten lassen sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen; und eben so viele zufällige Ansichten giebt es dafür. Aber alle Mannigfaltigkeit, welche hierin liegt, verschwindet sogleich, sammt dem Geschehen selbst, wenn man auf's Seiende, wie es an sich ist, zurückgeht. „Gesetzt jedoch, ein Beobachter stehe auf einem solchen Standpunkte, dafs er die einfache Qualität nicht erkennt, wohl aber in die verschiedenen Relationen des *A* gegen *B*, *C*, *D* etc. selbst verwickelt wird, so bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultates bemerkbar. Dies ist der Standpunkt des Menschen, dessen verschiedene Empfindungen nichts Anderes sind, als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sie selbst nicht sieht, und nichts davon weifs, dafs sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist; und vollends nichts davon, dafs diese ihre Zustände abhangen vom Geschehen an zusammentreffenden

1) Vgl. ebendaselbst S. 161., 164., 172. f.

Wesen aufser ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können[1]). — Die Kausalität also löf'st sich auf in ein „Vergleichen", d. h. in ein rein logisches Verhältnifs, bei welchem real, oder im Sein, durchaus nichts geschieht. Die „Relationen" der für uns als Ursachen und Wirkungen erscheinenden Dinge sind blofse Relationen unseres Vorstellens, im Sein wird nichts dadurch: denn das „Resultat bleibt sich ja fortwährend gleich". Da nun aber auch wir, „mit allen unseren Empfindungen" fortwährend „uns selber gleich" bleiben: so geschieht auch in uns, indem wir die Kausalitäten vorstellen, nichts wirklich; und so haben wir denn durch und durch blofsen Schein: so durch und durch, dafs sich gar nicht sagen und begreifen läfst, wie denn dieser Schein auch nur ein Schein von etwas Realem sein, und der Begriff des Letzteren überhaupt für uns entstehen könne.

Wir haben also hier, der Hauptsache nach, denselben Fehler, wie bei Hume: dafs nämlich die Vorstellung des Kausalverhältnisses, die doch eine eigenthümlich einfache, aus der Kombination keiner anderen zu konstruirende ist, aus der eines ganz fremdartigen Verhältnisses abgeleitet werden soll[2]). Der einzige Unterschied ist, dafs Hume dafür ein objektives Verhältnifs und in sehr einfacher, natürlicher Ableitung zum Grunde legt, Herbart ein subjektives oder ideelles, und in sehr zusammengesetzter und gekünstelter Ableitung. Aber gegen beide müssen wir die Eigenthümlichkeiten des Kausalverhältnisses in

1) Vgl. ebendaselbst S. 175.

2) Man vgl. hiezu oben S. 273. f.

Schutz nehmen: müssen verlangen, dafs es in seiner vollen Wahrheit und vollständig für das reale Sein konstruirt werde; und dies kann unter Anderem nur geschehn, indem wir das strenge Nachher der Wirkung im Verhältnifs zur Ursache festhalten.

Auf der Grundlage dieser Erläuterungen können wir nun die genauere Bestimmung der Begriffe der „Kraft" und des „Vermögens" unternehmen.

Das Grundverhältnifs, durch welches wir zur Annahme von Kräften und Vermögen geführt werden, ist ein sehr einfaches. Es stofsen uns viele Wirkungen auf, bei welchen wir wesentlich nur einen Theil der Ursachen zu beobachten im Stande sind. Wir durchschneiden z. B. einen Faden, an welchem eine Kugel aufgehängt ist, und diese fällt zur Erde. In diesem Falle ist jenes Durchschneiden ein Theil von der Ursache dieses Herabfallens. Aber warum ist die Kugel nicht dennoch an ihrer Stelle geblieben? Oder warum, wenn sie dieselbe verändern sollte, hat sie sich nicht nach oben, oder nach der Seite hin bewegt? — Indem wir einen Magneten einem Stück Eisen nähern, wird dieses dadurch angezogen. Diese Wirkung wäre allerdings nicht ohne die Annäherung erfolgt; aber aus dieser für sich erklärt sie sich nicht vollständig; wäre die Annäherung an Gold, oder an Silber etc. erfolgt: so würde keine Anziehung Statt gefunden haben. Oder man nehme die chemische Durchdringung zweier Flüssigkeiten oder Gase, die wir zusammenbringen, oder, um auf das Gebiet des Geistigen hinüberzugehen, die Erwekkung einer Vorstellung, einer Neigung etc. Wir haben in dem letzteren Falle allerdings in der weckenden Vorstellung etc. einen Theil der Ursache; aber

bei unzähligen anderen Menschen hätte dasselbe gebildet werden können, ohne dafs jene andere Vorstellung oder Neigung etc. sich geäufsert hätte, und ein Theil der Ursache also fehlt uns.

Wollten wir uns hiebei beruhigen, so würden alle Auffassungen von äufseren und inneren Naturerfolgen blofse Bruchstücke, alle Konstruktionen derselben ohne Zusammenhang bleiben. Es wird also eine Ergänzung dafür nöthig. Wir müssen aufser der beobachteten Ursache noch eine andere, latitirende annehmen; und diese ist es, welche die Ausdrücke „Kraft" und „Vermögen", der erstere mit dem Nebenbegriffe des mehr Aktiven, aus sich selber Wirksamen, der zweite mit dem Nebenbegriffe des mehr Ruhenden, erst durch ein Anderes zur Wirksamkeit Erregten bezeichnen[1]). Wir führen das Herabfallen der Kugel auf die Schwerkraft zurück; wir legen dem Magneten eine Anziehungskraft für

1) Der gewöhnliche Sprachgebrauch zeigt sich hiebei nicht scharf ausgeprägt, möchte sich aber wohl in dieser Art am Angemessensten fassen lassen. Dies zeigt sich namentlich in dem Gebiete, wo beide Begriffe in der gröfsten Ausdehnung neben einander angewandt werden: im Gebiete des Geistigen. Wir sprechen von „Empfindungsvermögen, Wahrnehmungsvermögen etc.", weil wir uns bei der Bildung von sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen mehr passiv, die Erregung empfangend, verhalten, dagegen von der Einbildungskraft, der Erfindungskraft etc., weil wir bei dem dadurch Gewirkten mehr selbstthätig verfahren. Wo das Verhältnifs unbestimmter ist, finden wir beides im Gebrauche (wie Erinnerungsvermögen und Erinnerungskraft, Urtheilsvermögen und Urtheilskraft etc.), aber mit einer gewissen Verschiedenheit, welche dem angegebenen Verhältnisse entspricht. Noch andere Ausdrücke, wie „Schlufsvermögen, Willensvermögen" scheinen eine Inkonsequenz zu enthalten, oder auch eine andere Erklärung zu fodern und zu gestatten.

das Eisen, dem Eisen das Vermögen dadurch angezogen zu werden, den chemisch verbundenen Stoffen gegenseitige Anziehungskräfte, der Seele Reproduktions-, (Erinnerungs-, Phantasie- etc.) vermögen und Neigungen als innere Kräfte bei; und in allen diesen Verhältnissen thun wir nichts weiter, als dafs wir den Theil der Ursache, welcher nicht äufserlich (oder nicht wahrnehmbar) vorliegt, aus dem Inneren (oder Nicht-Wahrnehmbaren) ableiten.

Man hat diese Unterlegung häufig als eine Erdichtung angeklagt, und überdies bei dem Begriffe des „Vermögens" einen handgreiflichen Widerspruch darin finden wollen, dafs derselbe das durch ihn Bezeichnete als ein blofs Mögliches darstelle, und welches gleichwohl ein Wirkliches sein solle.

Aber was das Erstere betrifft: so haben wir in keiner Art eine Erdichtung. Nicht nur, dafs wir bei einer konsequenten Anwendung des Kausalverhältnisses, auch wo wir keine Kräfte oder Vermögen wahrnehmen, zur Annahme derselben mit Nothwendigkeit hingedrängt werden: wir können selbst in manchen Fällen Kräfte oder Vermögen unmittelbar wahrnehmen. Dies kann natürlich nur in dem einzigen Gebiete geschehn, wo wir überhaupt die Kausalverhältnisse in ihrer Wahrheit aufzufassen vermögen: in dem Gebiete der bewufsten psychischen Entwickelungen. Man beobachte etwa die Verstärkung schon bewufster Vorstellungen durch ein Gefühl (z. B. der Freude) oder durch ein Wollen. Wir haben auf der einen Seite (in den letzteren) ein Über-sich-hinaus-Streben, also gerade ein Solches, wie es die Gegner des Begriffes der Kraft beschreiben und für unmöglich erklären, „welches, um Das zu sein, was es ist, sich selbst nicht ge-

nügt"; und wir haben auf der anderen Seite (in der zuverstärkenden Vorstellung) eine Fähigkeit, die steigernden Elemente aufzunehmen und mit sich zu verbinden. Eine starrer und abgeschlossener gebildete Vorstellung (z. B. ein sehr abstrakter oder ein schwerfällig gebildeter Begriff) würde diese Elemente nicht aneignen, eine selbst weniger gesteigerte, oder eine in fester Zusammenbildung gesteigerte Entwickelung, wie hoch gesteigert sie auch in diesem letzteren Verhältnisse sein mag, die Steigerung nicht ausüben können. Was also jene zu Jenem und diese zu Diesem fähig und geneigt macht, das ist etwas bestimmt von unserer Beobachtung Aufzufassendes, und welches, als solches, schon vor dem Eintreten der Wirkung vorliegt[1]).

Dies führt uns unmittelbar zum Zweiten hinüber. Das Vermögen ist ein bloſs Mögliches nur in gewisser Beziehung: in Bezug auf Dasjenige nämlich, welches daraus werden kann, wenn ein Anderes ergänzend (ausbildend etc.) hinzutritt, und welches wir, auf der Grundlage früherer Erfahrungen dieser Art, schon im Geiste vor uns sehn. Aber es ist in anderer Beziehung eben so wohl ein Wirkliches, nämlich für sich oder unmittelbar in seiner jetzigen Existenz betrachtet. Diese nun ist freilich in den

1) Sind wir hier die Kraft oder das Vermögen auf beiden Seiten wahrzunehmen im Stande, so kann es in anderen Fällen wenigstens auf der einen Seite geschehn, z. B. bei dem Bestreben, uns an einen früher gehörten Namen, eine früher erfahrene Begebenheit etc. zu erinnern. Inwiefern es sich hier um die Bewuſstwerdung eines Unbewuſsten handelt, liegt die Erinnerungskraft nicht unserer Beobachtung vor, aber wohl der andere Theil derselben: die Kraft, welche auf die Hervorrufung der Erinnerung hinarbeitet.

meisten Fällen eine unbewuſste, und also nicht von uns wahrnehmbare. Aber wir wissen ja, daſs das unbewuſste Seelensein nicht weniger existirt, als das bewuſste, vielmehr in gewisser Hinsicht selbst eine vollkommnere Existenz hat, weil eine bleibendere[1]); und wir haben schon die beiden Verfahrungsarten kennen gelernt, durch welche wir, wenn uns auch seine unmittelbare Erkenntniſs verschlossen ist, doch mittelbar eine sehr bestimmte Erkenntniſs davon gewinnen können[2]). Dies nun gilt von dem inneren Sein, welches Kraft oder Vermögen ist, ganz in derselben Art; und um so entschiedener, da, wie eine genauere Vergleichung der Erfahrungen lehrt, alles innere Sein zugleich Kraft oder Vermögen ist: indem alles innere Sein, in dieser oder in jener Art, sowohl selbst eine weitere Ausbildung erhalten als zur Ausbildung von Anderem wirksam werden kann. Insofern können wir diese Ausbildungen als von ihm aus möglich bezeichnen; aber dies hindert nicht, daſs es in seiner jetzigen (bewuſsten oder auch unbewuſsten) Existenz ein Wirkliches, und daſs eben Dasjenige an ihm wirklich ist, welches bei den Hinzukommen von etwas Anderem, diese Umbildung zu erleiden oder von sich ausgehn zu lassen geeignet ist.

Erscheint uns nun aber auch in dieser Art die Annahme von Kräften oder Vermögen im Allgemeinen durchaus gerechtfertigt: so hat doch ihre Bestimmung im Einzelnen allerdings nicht selten bedeutende Schwierigkeiten. Durchgreifende Irrthümer in dieser Beziehung haben, mehr oder weniger,

1) Vgl. S. 206. f.

2) Man findet diese S. 181. ff. entwickelt.

alle Wissenschaften, welche damit zu thun haben, verwirrt, und sich gleichwohl nicht selten Jahrhunderte, ja Jahrtausende lang in Ansehn erhalten. Und namentlich zeigt sich auch hier als der hauptsächlichste Fehler gerade der, daſs man, was nur für unser Vorstellen Statt findet, fälschlich auf das Sein übertragen: das bloſs logische Verhältniſs zu einem metaphysischen oder physischen gemacht hat.

Betrachten wir auch hier wieder zuerst das Gebiet der An-sich-erkenntniſs, so finden wir der menschlichen Seele ein Empfindungsvermögen, ein Wahrnehmungsvermögen, eine Einbildungskraft, einen Verstand, eine Vernunft, einen Willen etc. beigelegt: Annahmen, von welchen, obgleich sie vom ersten Anfange der Philosophie bis auf die neuesten Zeiten hin beinah unbestritten gegolten haben, dennoch im vollsten Umfange das so eben Bemerkte gilt, daſs sie das bloſs für unser Vorstellen Gültige irrthümlich dem Realen unterlegen.

In allen diesen Annahmen nämlich zeigen sich bei genauerer Prüfung zwei für die wissenschaftliche Konstruktion höchst verwirrende Erschleichungen[1]).

Zuerst, was die Vermögen oder Kräfte der ausgebildeten Seele betrifft, so ist es allerdings unleugbar: inwiefern dieselbe Wahrnehmungen, Einbildungsvorstellungen, Urtheile, Wollungen etc. bildet, welche entweder nur zum Theil auf äuſsere Einwirkungen zurückgeführt werden können, oder rein aus ihr selber hervorgehn, so müssen wir ihr Vermögen

1) Man vergleiche hiemit die ausführlichere Auseinandersetzung, welche ich über dieses wichtige Verhältniſs in meinen „Psychologischen Skizzen", Band II., S. 16—27. gegeben habe.

oder Kräfte dafür zuschreiben. Was wir als Erfolg an ihr entwickelt sehn, mufs vollständig ursächlich bedingt sein; diese vollständige Bedingtheit aber finden wir in dem Äufseren nicht; und so müssen wir denn dieselbe, so weit dies nicht der Fall ist, in ihr Inneres verlegen: ein Verfahren, welches überdies seine vollste Bestätigung von der anderen Seite her findet, indem wir das innere Fortbestehn ihrer früheren Entwickelungen in gewissen Spuren anzunehmen genöthigt sind, deren Beschaffenheit ganz mit Dem übereinkommt, was für jene Vermögen oder Kräfte angenommen wird[1]). Aber die bisherige Psychologie legte der Seele Eine Einbildungskraft, Ein Willensvermögen etc. bei. Nun kommen zwar alle Einbildungsvorstellungen, alle Wollungen etc. in einer gewissen eigenthümlichen Form (jene in der des Innerlich-gebildet-seins, diese in der des Strebens in Verbindung mit einer eigenthümlichen Erwartung) mit einander überein, und insofern können sie für unser Vorstellen in Eine Klasse zusammengefafst oder als Eins betrachtet werden. Aber dies berechtigt uns doch in keiner Art, sie auch als real Eins zu setzen, oder anzunehmen, dafs die Vermögen oder Kräfte, aus welchen sie hervorgehn, im Inneren oder in der Substanz der Seele Eine Gesammtkraft bilden. Der Erfahrung gemäfs entstehn sie gröfstentheils einzeln: die eine Einbildungsvorstellung, das eine Wollen etc. zu dieser, und die anderen zu jener Zeit, ohne unmittelbare Verbindung des Einen mit dem Anderen. In eben der Art also müssen wir ihnen auch die Kräfte oder Vermögen unterlegen: jeder zunächst einzeln; und eine Verbindung

1) Vgl. S. 182; auch S. 108. und 190.

zwischen den Vormögen, eine Einheit für dieselben nur annehmen, wo uns die Beobachtung diese Verbindung oder Einheit zeigt: ein Verhältnifs, welches unstreitig in keinem Falle so weit reichen wird, dafs wir uns veranlafst sehn könnten, die gesammten, einer zahlreichen Klasse angehörigen Entwickelungen auf eine einzige Kraft zurückzuführen. Die menschliche Seele also hat nicht Ein Wahrnehmungsvermögen, Eine Urtheilskraft etc., sondern unzählige: so viele, als von früheren Entwickelungen dieser Formen Spuren zurückgeblieben sind, welche für sich solche Vermögen und Kräfte konstituiren.

Sehn wir uns nun so zu einer Vervielfachung der psychischen Vermögen genöthigt, so führt uns dagegen die Aufdeckung des zweiten Irrthums zu einer höchst wichtigen Vereinfachung ihrer Annahme. Man schreibt dem Menschen einen angeborenen Verstand, eine angeborene Urtheilskraft, ein angeborenes Willensvermögen etc. zu. Aber wie: vermag denn das Kind schon in seinen ersten Lebensstunden zu verstehn, zu urtheilen, zu wollen? — Unstreitig nicht, sondern erst in der (mehr oder weniger) ausgebildeten Seele werden Begriffe, Urtheile, Wollungen etc. gebildet. Es ist demnach eine Erschleichung, wenn man die Vermögen dazu schon für die unausgebildete oder angeboren annimmt. Vielmehr wäre es ja sehr wohl denkbar (und wird durch eine genauere Untersuchung vollkommen bestätigt), dafs die den Begriffen, den Urtheilen, den Wollungen etc. zukommenden Eigenthümlichkeiten ursprünglich auch nicht einmal in Vermögen oder Kräften existirten, sondern erst später, durch mehrere oder wenigere Zwischenentwickelungen, erzeugt werden.

Und so ergiebt sich denn, dafs wir das durch

die bisherigen Seelenvermögen Bezeichnete keineswegs als schon ursprünglich in besonderen Kräften gegeben, oder als ein besonderes Substantielles in der Seele zu betrachten haben, sondern nur als Entwickelungsformen, welche, früher oder später eintretend, auch an demselben Substantiellen hinter einander gegeben sein können. Dasselbe psychische Substantielle (dieselben Spuren von sinnlichen Empfindungen) kann zuerst Empfindungs- oder Wahrnehmungsvermögen sein; dann (inwiefern es rein innerlich wieder bewufst wird) zur Einbildungskraft oder zum Erinnerungsvermögen werden; darauf, nachdem es in Verbindung mit anderen ähnlichen Vorstellungskräften, in einen Abstraktionsprocefs eingegangen ist, Bestandtheil eines Begriffes, und in der davon zurückbleibenden Spur, Begriffsvermögen oder Verstandeskraft; noch später, indem diese Kraft für ein Urtheilen verwandt wird, Bestandtheil einer Urtheilskraft, so wie bei weiterer Kombination, eines Schlufsvermögens werden etc. Und nicht nur dies, sondern eines und dasselbe psychische Gebilde kann auch zugleich Kraft oder Vermögen für mehreres Verschiedenes sein. Eine Spur z. B., welche von einer sinnlichen Wahrnehmung zurückgeblieben ist, zeigt sich als Wahrnehmungs- oder Anschauungsvermögen, wenn sie, von einer neuen gleichartigen sinnlichen Empfindung geweckt, zu dieser verstärkend und aufklärend hinzutritt. Sie kann aber auch rein innerlich reproducirt werden, und insofern ist sie eine Einbildungskraft, oder (unter Umständen) ein Erinnerungsvermögen, oder auch wohl eine Kraft der produktiven Phantasie. In dem einen wie in dem anderen Verhältnisse kann sie als Subjektvorstellung in Urtheile eingehn, und

vermittelst dieser in Schlüsse; und vermöge dessen also gehört sie den Vermögen zu gewissen Urtheilen und Schlüssen an (diese werden — zum Theil — durch jene Spuren möglich, während sie bei Denen, welche sie nicht erworben haben, nicht möglich sind, oder wir vermögen kraft ihrer diese Urtheile zu fällen). So kann sie also Vermögen für alles dieses zugleich, und vielleicht noch für vieles Andere (z. B. auch Gefühlvermögen, Strebungsvermögen) sein; und die Schranken, welche man in dieser Hinsicht gezogen hat, müssen niedergerissen werden.

Gehn wir zur Aufsenwelt über, so zeigen sich für die angemessene Bestimmung der Kräfte noch gröfsere Schwierigkeiten. Hier fassen wir ja nicht einmal die Entwickelungen selbst in ihrer Wahrheit auf; und was wir von ihnen auffassen, ist vielleicht nur ein Theil ihres Seins[1]). Wir können also auch nicht mit Gewifsheit von dem Nicht-Wahrnehmen auf das Nicht-Sein schliefsen; und wo wir dies thun, sind wir in Gefahr, ein Positives in ein Negatives, und umgekehrt, zu verwandeln. So hat man die Erscheinung des Verbrennens in früherer Zeit bekanntlich auf das Phlogiston zurückgeführt: einen besonderen Stoff, durch dessen Hinzukommen den Körpern das Vermögen zu verbrennen mitgetheilt, durch dessen Verbrauch ihnen dasselbe genommen werden sollte. Aber dafs der Körper nicht mehr verbrennen kann, ist ein Mangel zunächst nur darin, dafs eine gewisse Erscheinung, welche für uns an demselben Statt finden konnte, nun nicht mehr Statt finden kann. Es ist also ein Mangel lediglich für unsere Auffassung. In sich selber aber oder

1) M. vgl. hiezu und zum Folgenden S. 63. f., 95. ff. u. 287. ff.

oder in seinem An-sich-sein kann er dessenungeachtet noch eben so reich sein, ja ist er wirklich (wie eine genauere Untersuchung zeigt) vielmehr reicher, als vorher: nur daſs Dasjenige, was bisher in unsere Sinne fiel, jetzt durch das Hinzukommen eines Anderen, näher damit Verwandten so fixirt oder gebunden ist, daſs es nicht mehr in unsere Sinne fällt. Also was man in früherer Zeit als ein Weniger ansah, hat sich als ein Mehr erwiesen, und was als ein Mehr, als ein Weniger; und in dieser Art muſs man in jedem Falle nach allen Seiten hin umherblicken, wenn man auch nur einer annähernden Richtigkeit der Bestimmungen sicher sein will.

Noch müssen wir, zum Schlusse dieser Reihe von Betrachtungen, einige Worte hinzufügen über das Verhältniſs, in welchen die Ursachen und Wirkungen zu den Dingen und ihren Eigenschaften stehn. Da „das Ding" Alles umfaſst, was in und an ihm Existenz hat: so ist es unstreitig, daſs auch alles in Bezug auf dasselbe Kausale, in wie weit es nicht von einem anderen Dinge abzuleiten ist, in dasselbe fallen, oder daſs das Ding eben sowohl mit Demjenigen, wodurch es Ursache ist, als mit seinen Eigenschaften[1]), aufeinanderfallen muſs. Mit anderen Worten: Ding, Eigenschaften, und Kraft (oder Substanz in der weiteren Bedeutung und Dynamis) sind, dem wahren Sein nach, gar nicht von einander verschieden, sondern eines und dasselbe, nur in verschiedenen Beziehungen.

Dies läſst sich wieder bei dem einzigen Dinge, wel-

1) Vgl. oben S. 171. ff.

ches wir in seinem An-sich auffassen, bei unserem Seelensein, mit der gröfsten Bestimmtheit nachweisen. Man nehme z. B. einen Begriff, durch welchen eine mehr besondere Vorstellung aufgeklärt wird. Das, wodurch er diese Aufklärung wirkt (in dieser Art Ursache wird, oder sich als Kraft äufsert) ist nicht Anderes als seine Substanz, oder (wenn man diesen Ausdruck gestatten will) seine geistige Masse. Diese Aufklärung ist ja doch ein Produkt der Klarheit, die er in sich selber hat, und diese wieder dadurch begründet, dafs er die Vorstellungselemente, welche in den besonderen Vorstellungen einfach (oder doch mit geringer Vielfachheit) gegeben sind, vielfach (oder doch mit gröfserer Vielfachheit) in sich enthält[1]). Diese vielen gleichartigen Vorstellungselemente nun bilden seine geistige Substanz oder Masse; und gerade sie sind es, welche auch die bezeichnete Wirkung hervorbringen, und allein hervorbringen können. Das Ding ist also eines und dasselbe mit der Kraft, welche in ihm und aus ihm heraus wirkt: die Wirkung erfolgt nur, und durch dieselbe kommt nur etwas Neues hinzu, indem das Ding hinzukommt.

So nun in allen anderen Fällen. Man nehme das vorher[2]) angeführte Beispiel von der Steigerung und frischeren Ausbildung der Vorstellungen durch die Freude. In welcher Art wird die Wirkung hervorgebracht? — Dadurch, dafs sich gewisse Elemente von Dem, was wir als die Ursache wahrnehmen, ab-

1) Man vergleiche hierüber meine „Logik als Kunstlehre des Denkens", S. 14. ff. und 36.; „Psychologische Skizzen", Band II., S. 158. ff. und 187. ff.

2) S. 297. f.; auch S. 313.

lösen, und mit Demjenigen verbinden, was die Wirkung empfängt. Also die Wirkung erfolgt durch das Ding; und dieses und nichts Anderes ist es, was wir als die Kraft anzusehn haben: wenn auch nicht (wie in dem vorigen Falle) das ganze Ding, doch den Theil desselben, welcher dabei in Wirksamkeit tritt. Auch hier also fallen wieder das Ding, und die Kraft, und (wie wir hinzusetzen können) Dasjenige in der Wirkung, was darin eigentlich Wirkung ist, als eines und dasselbe zusammen. Die Kraft ist nichts Anderes, als die Substanz, und die Wirkung erfolgt durch nichts Anderes, als durch die Substanz. Und eben so läfst sich auf der anderen Seite durch eine umfassendere Vergleichung der Erfolge nachweisen, dafs die Substanz nichts enthält, was nicht unter gewissen Verhältnissen Wirkungen hervorbringen könnte, oder was nicht Kraft wäre: keine todte und träge Masse, welche der Wirksamkeit gänzlich entzogen wäre. Vielmehr sind alle Spuren oder innere Angelegtheiten der Seele wesentlich zugleich auch Kräfte.

Die ganze Verschiedenheit zwischen der Substanz des Dinges und seinen Kräften also würde höchstens darauf zurückkommen, dafs in dem Dinge Einiges mehr fixirt, und in Folge dessen gegen Anderes isolirt, Anderes flüssiger, beweglicher, und insofern des Hinüberwirkens auf Anderes fähiger ist[1]). Aber auch dieser Unterschied läfst sich nicht

1) Dem bekannten Satze: „*corpora non agunt nisi fluida*" könnte man insofern den parallelen an die Seite stellen: „*psychica non agunt nisi fluida*"; wobei jedoch (wie wir kaum noch zn bemerken brauchen) alles Materi-

scharf durchführen. Denn einmal kann ja auch (wie bei der Aufklärung der besonderen Vorstellung durch den Begriff) das ganze Ding (psychische Gebilde) als Kraft wirken: wo denn nichts hindert, dafs es mit der gröfsten Festigkeit zusammengebildet ist, wie es sich bei den Begriffen in der That verhält. Dann findet sich also Beides: Substanz-sein und Kraftsein in gleich hohem Grade zusammen. Und zweitens ist die Festigkeit im Gebiete des Geistigen eben so wohl, wie in dem des Materiellen, etwas Relatives. Was unter gewissen Verhältnissen untrennbar zusammenhält, kann unter anderen flüssig und beweglich werden. So z. B. bei der Auflösung, welche die Entstehung der Unlustaffekte charakterisirt: wo durch das Hinzutreten eines starken Unlustgebildes (einer Beleidigung, Verletzung, Drohung etc.) nicht selten Stärkegebilde, welche Jahrzehende hindurch in fester Zusammenbildung beharrt haben, dennoch zu überfliefsenden, und durch dieses Überfliefsen auf die Unlustgebilde umgestaltend wirkenden werden[1]).

Bei den Wirkungen in der Aufsenwelt läfst sich dieses Zusammenfallen der Substanz oder Masse mit den Kräften allerdings nicht nachweisen. Aber man erinnere sich, dafs wir hier weder das Eine noch das Andere in seiner Wahrheit oder so wahrnehmen, wie es an und für sich selber ist[2]).

alistische fern zu halten, und die Flüssigkeit rein so zu fassen ist, wie sie sich dem unmittelbaren Selbstbewufstsein darstellt.

1) Man vgl. meine „Psychologische Skizzen", Band 1., S. 156. ff. und Band II., S. 218. ff.; „Lehrbuch der Psychologie", S. 137. ff.

2) M. vgl. hiezu und zum Folgenden S. 173. ff. u. 287. ff.

Die Substanz erscheint uns vermöge der Wirkungen, welche durch das Ding auf unsere Sinne ausgeübt werden; und die Kräfte legen wir anderen Erscheinungen unter, die wir aber ebenfalls nur vermöge gewisser Wirkungen auf unsere Sinne auffassen. Da ist es nun unstreitig: was in dem ersteren Verhältnisse für die Wirkung auf unsere Sinne frei war, das kann in dem letzteren gebunden sein, so dafs es nicht mehr auf unsere Sinne zu wirken im Stande ist; und umgekehrt: was dort gebunden war, kann hier für die Wirkung auf unsere Sinne (die Erzeugung gewisser Empfindungen oder Wahrnehmungen) frei werden. In diesem Verhältnisse müssen dann die Substanz und die Kraft allerdings von einander verschieden sein; aber nur, weil wir durch unsere Wahrnehmung weder die eine noch die andere wahrhaft in den Bereich unseres Vorstellens bringen. Wäre dies der Fall, oder wären wir im Stande, auch die Aufsendinge so wahrzunehmen, wie sie an und für sich selber sind: so würden wir auch hier die Substanz und die Kräfte als eines und dasselbe finden, und so jede Veranlassung wegfallen zu dem Gegensatze zwischen der dynamischen und der sogenannten atomistischen Naturansicht. Wir würden Alles, was wir Materie nennen, als Kraft erkennen, und auf der anderen Seite alle Wirkungen vollständig aus Dem abzuleiten im Stande sein, was das Ding in sich selber oder seiner Materie nach ist[1].

1) Auf die früher erwähnte Unbestimmtheit der Begränzung zwischen beiden deuten auch im Gebiete des Materiellen unzählige Erscheinungen hin. Die bisher ruhige Flüssigkeit geräth in Gährung (entwickelt die stärksten Bewegungs-

II.
Umfang des Kausalverhältnisses.

Unzählig oft hört man schon im gewöhnlichen Leben den Satz aussprechen: „jedes Geschehn müsse seine Ursach haben". Es wird also für das Kausalverhältnifs eine ganz allgemeine Verbreitung behauptet; und die Überzeugung hievon ist selbst so allgemein verbreitet, dafs man sie als eine allgemein - menschlich - nothwendige zu betrachten versucht sein möchte, wenn nicht die schon früher[1]) erwähnten, und sogleich genauer zu prüfenden Ausnahmen des Zufalls und der Freiheit Dem entgegen zu sein schienen.

Es fragt sich nun zuerst: woher diese Überzeugung? — Unstreitig kann dieselbe nicht, wie Einige angenommen haben, aus einer positiven Induktion abgeleitet werden, welche auf der Grundlage der uns vorliegenden Erfahrungen gebildet wäre. Denn in der gesammten Aufsenwelt (wie wir uns so eben überzeugt haben) ist uns das ursächliche Verhältnifs gar nicht gegeben: es wird nur von uns untergelegt, und zwar meistentheils mit grofser Unsicherheit, da ja in den meisten Fällen die Ursache ganz verschieden ist von der Wirkung, und in vielen

kräfte), also die Masse wird zur Kraft; und umgekehrt, durch das Hämmern wird das Eisen fester, also die Bewegungskräfte werden als Bestandtheile der Masse festgemacht. In eben der Art, wie im Psychischen fortwährend neue Entwickelungen, vermöge der davon zurückbleibenden Spuren, für das innere Seelensein fixirt, und auf der anderen Seite Bestandtheile des inneren Seelenseins für vorübergehende Wirkungen beweglich gemacht werden.

1) Vgl. S. 263. ff.

für die gewöhnliche Betrachtung gar keine Ursache nachzuweisen. In der Innenwelt liegen uns allerdings Kausalverhältnisse vor, und zwar, wie wir gesehn haben, schon für das gewöhnliche Bewufstsein, wenn auch dunkel, doch mit unerschütterlicher Gewifsheit. Aber auch da haben wir für das gewöhnliche, nicht nur unwissenschaftliche, sondern selbst wissenschaftliche Bewufstsein unstreitig nicht einmal eine Annäherung zur Allgemeinheit: indem ja die am allgemeinsten verbreitete Ansicht von der menschlichen Freiheit für eine nicht geringe Anzahl psychischer Entwickelungen keine Ursache annimmt.

Zergliedern wir das allgemein-menschliche Bewufstsein genauer, so ergiebt sich: jene Überzeugung beruht auf einer Art von negativer Induktion. Es ist uns unmöglich, das Gegentheil zu denken: wir vermögen kein Werden aus Nichts, keinen absoluten Anfang vorzustellen. Man versuche es, in welcher Art man will, diese Vorstellung zu vollziehn: und man wird unausbleiblich bei diesem Versuche scheitern. Nun ist zwar der Schlufs vom Denken oder Vorstellen auf das Sein keineswegs in jedem Falle ein sicherer; vielmehr haben wir denselben vielmals entschieden abweisen müssen. Aber hier verhält es sich anders. Wir erproben die Unmöglichkeit an demjenigen Vorstellen oder Denken, welches unmittelbar das Sein in sich enthält, und mit absoluter Wahrheit offenbart. Und nicht nur dies, sondern diese Offenbarung erstreckt sich in gleicher Art auch auf die Aufsenwelt. Wir kennen zwar das wahre oder An-sich-sein derselben nicht; aber Dessen sind wir doch gewifs, dafs jedem neu eintretenden Wahrnehmen auch ein neu

eintretendes Sein entsprechen mufs: wie sehr uns auch dieses Letztere unbekannt sein und bleiben möge. Jeder Veränderung der Wahrnehmung also mufs eine Veränderung des Seins entsprechen; und wie jene, so ist auch diese ohne das Hinzutreten von etwas Anderem, oder ohne eine Ursache, undenkbar. Wir können also in diesem negativen Verhältnisse das Aufsensein durch das psychische Sein hindurch erproben, und dieses ist in dieser Beziehung als zugleich auch für jenes offenbarend anzusehn.

Auch diese Überzeugung bildet sich (in der Art, wie wir dies bereits in vielen anderen Beispielen kennen gelernt haben) schon instinktartig in den halbbewufsten Empfindungen des Säuglinges aus (so weit da überhaupt noch von Überzeugung die Rede sein kann); und der Satz, dafs jedes Geschehn seine Ursache haben müsse, ist wesentlich nur eine Aufklärung oder Exposition jener instinktartigen Überzeugung, enthält der Grundlage oder dem Wesentlichen nach nicht das Mindeste mehr. Insofern nun kann man allerdings mit einer gewissen Wahrheit sagen, es sei dem Menschen diese Überzeugung angeboren. Nicht dafs sie uns als Satz angeboren wäre (was der Natur der menschlichen Seele nach durchaus unmöglich ist), selbst nur in einer allgemeinen Präformation; sondern ihr Inhalt ist uns an- oder eingeboren mit und in unserem Sein und den für dieses angelegten Entwickelungsverhältnissen. Auch hier also müssen wir die Präformation auf das Bestimmteste leugnen, aber die Prädetermination behaupten.

Gegen ähnliche Behauptungen nun hat man vielfach eingewandt, der Satz, dafs jedes Geschehen seine Ursache haben müsse, sei für jeden Menschen

so entschieden und mit so unmittelbarer und absoluter Allgemeinheit gegeben, dafs eine solche abgeleitete Begründung durchaus nicht ausreiche, sondern dieselbe ohne Weiteres und (um mich dieses Ausdruckes zu bedienen) auf einmal in jedem Menschen gegeben angenommen werden müsse. Aber ist denn dieselbe wirklich so entschieden begründet? — Nichts weniger unstreitig: denn sonst würden sich ja nicht neben ihm, und im direkten Gegensatze mit ihm, jene weitgreifenden Ausnahmen des Zufalls und der Freiheit Jahrtausende lang im menschlichen Vorstellen haben erhalten können. Und aufserdem fehlt es ja nicht, und hat es zu keiner Zeit gefehlt, an philosophischen Systemen, welche gar kein wahres Kausalverhältnifs anerkennen, das heifst doch, welche Alles ohne Ursache geschehen lassen wollen. Eine genauere Untersuchung der Art und Weise also, in welcher jene Überzeugung gegeben ist, spricht vielmehr entschieden für ihre mittelbare oder abgeleitete Begründung; und wir müssen, um der darin behaupteten Allgemeinheit des Kausalverhältnisses sicher zu werden, eine mühsame Vertheidigung derselben, nicht nur gegen spekulative Ansichten, sondern (ein bisher kaum vorgekommenes Verhältnifs) selbst gegen sehr weit verbreitete Ansichten des gewöhnlichen Lebens unternehmen.

1. Beschränkung des Kausalverhältnisses durch den Zufall.

Die Beschränkung des Kausalverhältnisses durch den Zufall können wir mit wenigen Worten beseitigen. Das Wort „Zufall" nämlich enthält eigentlich gar keine bestimmte Behauptung: eine negative eben so wenig als eine positive; sondern es ist nur

ein Lückenbüfser der Bequemlichkeit, eine Bemäntelung des Geständnisses der Unkenntnifs. Es wird damit gar nicht ausgesagt, dafs etwas nicht ursächlich bedingt sei, sondern nur, dafs wir die Art dieser Bedingtheit nicht kennen, also eine Lücke nicht im Reellen, sondern nur im Ideellen, in unserem Vorstellen.

Für die Erkenntnifs des Kausalzusammenhanges nämlich wird im Allgemeinen zweierlei erfodert.

Einmal mufs das dem Geschehen Vorangegangene klar vorliegen, und zu diesem Zwecke wo möglich ein Einzelnes, Hervorstechendes sein, wenigstens nicht eine unbestimmbare Menge von unscheinbaren Erfolgen. Wo dies Letztere Statt findet, sprechen wir von einem Zufalle. So wird niemand im Ernst behaupten wollen, dafs er das eine Mal zwei Fünfen, und das andere Mal Drei und Vier geworfen habe, oder dafs aus dem Lotterierade gerade diese Zahl gezogen worden sei, habe keine Ursache. Vielmehr sind diese Erfolge unstreitig durch und durch ursächlich bedingt, aber durch die Art, wie die Würfel vorher lagen, wie wir sie gefafst haben, wie wir sie längere oder kürzere Zeit, oder nach dieser oder jener Richtung, in der Hand oder im Becher zu schütteln uns leiblich und psychisch gestimmt fühlten, wie sie von früher her abgegriffen waren etc., und ähnlich bei'm Lotterierade durch seine und der Nummern Gröfse und Gestalt, die Zahl, die Schnelligkeit, die Folge der Umdrehungen etc., kurz durch unzählige kleine Umstände, die wir vollständig weder anzugeben noch in Hinsicht ihrer Wirksamkeit zu konstruiren und zu messen im Stande sind. Oder man nehme die Tropfsteinfiguren in der Baumannshöhle, oder die Figuren, welche

durch die gefrierenden Ausdünstungen an den Fensterscheiben gebildet werden; oder im Gebiete des Geistigen, was man einen „Einfall" nennt, oder die Träume. Überall haben wir unstreitig eine durchgehende ursächliche Bedingtheit, und es wird überdies auch nicht schwer halten, diese oder jene von den Ursachen bestimmt anzugeben; aber da ihrer so viele und so kleine sind, dafs wir auf ihre vollständige Angabe von Anfang an Verzicht leisten müssen, so verstecken wir uns hinter den Begriff des Zufalls. Von dieser Seite her steht der Zufall besonders im Gegensatze mit dem Absichtlichen, bei welchem, in der Absicht, stets ein Einzelnes, bestimmt Hervortretendes gegeben ist.

Für die innere Entwickelung nun haben wir hieran genug, indem das ursächliche Verhältnifs selber dem Bewufstsein vorliegt. Bei den Entwickelungen der Aufsenwelt dagegen vermögen wir dieses nicht wahrzunehmen, und bei diesen also mufs noch ein Zweites hinzukommen: die beobachtete Folge des Geschehens mufs vielfach in derselben Art wiederkehren[1]). Nur in diesem Falle können wir ja (wenigstens mit Annäherung zur vollen Gewifsheit) entscheiden, ob die Verbindung eine wesentliche und nothwendige, oder eine unwesentliche, und das heifst eben zufällige ist (indem nur zu dem Wesentlichen etwas hinzugefallen ist). Man nehme die Genesung nach dem Gebrauche eines Hausmittels, das Entstehen einer Krankheit nach dem Genusse einer gewissen Speise etc. So lange uns nur Eine Erfahrung vorliegt, oder wenige,

1) Man vgl. hiezu oben S. 287. ff., auch S. 285.

können wir auch nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit ein Kausalverhältnifs zwischen diesen Erfolgen behaupten: es ist möglich, dafs sie in gar keinem, oder doch in einem weit mehr vermittelten Zusammenhange stehen.

Hieraus ist es auch abzuleiten, dafs sich im Allgemeinen mit der wachsenden Zahl der Erfahrungen, und deren angemessener Verarbeitung, der Zufall stätig vermindert. Die Bewegungen der Planeten und der Kometen galten in früherer Zeit als zufällig; jetzt führen wir dieselben auf die bestimmtesten Kausalverhältnisse zurück; und es wird Zeiten geben, wo man Unzähliges von Dem, was uns noch als Zufall erscheint (z. B. das Wetter) als streng ursächlich bedingt nachzuweisen im Stande *sein* wird. Daher wir denn auch Demjenigen, was in einer Reihe oder Gruppe von Erfolgen erscheint, welche wir ihrem gröfseren Theile nach aus bestimmten Naturgesetzen erklären können, wenigstens hypothetisch Kausalverhältnisse unterlegen, auch wenn wir dieselben für jetzt noch nicht zu bestimmen vermögen. Der Physiker, der Chemiker etc. leiten nichts vom Zufalle ab: indem sie überall voraussetzen, dafs eine weiter fortgesetzte Beobachtung sie die Kausalverbindungen kennen lehren werde, welche jetzt noch nicht klar und entschieden hervortreten.

Fassen wir also dies Alles zusammen: so ist es augenscheinlich, dafs wir von dieser Seite her durchaus keine Beschränkung für die Allgemeinheit des Kausalverhältnisses haben. Zufall und Nothwendigkeit stehn einander nicht metaphysisch (objektiv, reell), sondern nur logisch (subjektiv, für unser Erkennen) gegenüber.

2. Beschränkung des Kausalverhältnisses durch die Freiheit.

Mit der Beschränkung des Kausalverhältnisses durch die Freiheit ist es weit ernster gemeint[1]). Nach der am allgemeinsten verbreiteten Ansicht wird dadurch das Kausalverhältnifs entschieden verneint: es soll ein Akt eintreten frei oder unabhän-

1) Man hat die Ausdehnung des strengen Kausalzusammenhanges auf die intellektuellen und moralischen Entwickelungen nicht selten mit dem Ausdrucke „todter Mechanismus" gebrandmarkt. Nichts ist widersinniger als dies. Genauer betrachtet, möchte dieser sogenannte „todte Mechanismus" überhaupt nicht in der Wirklichkeit existiren; vielmehr die Vorstellung davon lediglich Produkt unserer Blödsichtigkeit sein, welche nicht in das Innere der Natur einzudringen vermag, die in Wahrheit durch und durch Leben ist. Auf jeden Fall aber ist das Gebiet dieses sogenannten Mechanismus ein unendlich kleines in dem Gebiete des strengen Kausalzusammenhanges; und neben ihm liegen innerhalb dieses letzteren unzählige andere, von welchem das unserer psychischen Entwickelungen das höchste uns bekannte ist, aber noch viele andere über sich haben möchte, von welchen wir keine Ahnung haben. Die Verschiedenheit zwischen denselben läfst sich ihrem tiefsten Grunde nach auf die beiden S. 106. ff. erläuterten Abstufungsverhältnisse zurückführen. Im Verfolge der Entwikkelung aber potenzirt sich dieselbe tausendmal tausendfach vermöge der unendlichen Anzahl von inneren Angelegtheiten, welche durch die Spuren der früheren Entwickelungen begründet werden; und so entsteht das unendlich reiche, hohe, edle Leben, wie es im menschlichen Geiste vorliegt. — Dafs man die Konstruktion desselben nach strengem Kausalzusammenhange für „todten Mechanismus" hält, ist nur Wirkung davon, dafs sich Diejenigen, von welchen diese Beschuldigung ausgeht, nicht in dieses reiche Leben lebendig hineinzuversetzen vermögen, sondern bei dem leeren Abstrakten des allgemeinsten Entwickelungsverhältnisses stehen bleiben. Der „todte Mechanismus" ist also nur in ihnen.

gig von Allem, was früher geschehen oder gebildet worden ist. Dabei ist diese Ansicht in so grofser Ausdehnung, und bis jetzt so ununterbrochen festgehalten worden, dafs man gar keinen Zweifel an ihrer Richtigkeit zu hegen pflegt, und, da man auf der anderen Seite die Ansprüche des Kausalverhältnisses eben so wenig abzuleugnen wagt, die Klage über die unauflöslichen Räthsel, mit denen man bei der Lösung dieses Problemes zu kämpfen habe, ziemlich allgemein geworden ist, ja kaum mehr Anstofs erregt und zu Versuchen spornt, durch andere Annahmen diesem Mifsverhältnisse zu entgehen. Gleichwohl zeigen sich für den tiefer Blickenden diese Räthsel sehr wohl lösbar, und alle Entwickelungs- und Beurtheilungsverhältnisse im klarsten Lichte und mit der gröfsten Bestimmtheit aufzufassen.

Orientiren wir uns vorläufig über die gewöhnlichen Annahmen, so zeigen sich zwei Hauptformen in der Ausbildung des Begriffes von der Freiheit. Nach der einen soll der freie, von allen Kausalverhältnissen unabhängige Akt in jedem Augenblicke von Neuem wiedereintreten können (die sogenannte indifferentistische oder springende Freiheit), nach der anderen nur in einem einzigen Akte eingetreten sein, welcher dann das ganze Leben des Menschen bestimmt habe.

Untersuchen wir die Motive, welche, der Überzeugung von der Allgemeinheit des Kausalverhältnisses entgegen, zu diesen Annahmen hingetrieben haben, so finden wir für beide im Allgemeinen ihrer zwei. Man stützt die Behauptung, dafs der Entschlufs zum Guten oder zum Bösen ohne alle ursächliche Bedingtheit erfolge, entweder darauf, dafs keine Ursache für denselben nachzuweisen sei, oder

darauf, dafs sich die Zurechnung in keiner anderen Art, als durch diese Annahme, rechtfertigen lasse.

Von diesen beiden Gründen nun (so viel zeigt sich schon im Allgemeinen) ist der erstere in jeder Hinsicht unhaltbar. Wir würden hier, selbst wenn die Grundannahme richtig wäre, doch nur den falschen Schlufs vom Nicht-Wissen auf das Nicht-Sein *(a non scire ad non esse)* haben. Selbst wenn wir für den Willen, der sich für das Gute oder für das Böse erklärt, in keiner Art eine Ursache aufzufinden vermöchten: so bliebe doch immer die Möglichkeit (und, bei der bisherigen Unvollkommenheit der Psychologie, eine nicht so gar unwahrscheinliche), dafs dies lediglich die Schuld unserer Unkenntnifs, in der Wirklichkeit aber dessenungeachtet vollständig genügende Ursachen dafür gegeben wären. Überdies aber ist auch jene Grundannahme durchaus falsch. Fand man sich früher in Hinsicht jener Nachweisung in einem undurchdringlichen Dunkel befangen: so haben sich die Verhältnisse geändert; und in Folge der schon mehrmals erwähnten Reform der Psychologie, sind wir jetzt im Stande, die Kausalverhältnisse der moralischen Entwickelung in allen Punkten mit unzweifelhafter Klarheit und Genauigkeit zu bestimmen. So können wir denn die „unlösbaren Räthsel" lösen, und dem „endlosen" Streite ein Ende machen.

Das zweite Argument würde allerdings, wenn es begründet wäre, ein vollgültiges sein. Die Zurechnung ist eine so unzweifelhafte, allgemein-menschliche Foderung, dafs wir sie, und also auch die für sie nothwendigen Grundvoraussetzungen, in keiner Art fallen lassen können. Aber dafs dieses

Argument wohlbegründet sei, mufs schon nach dem Vorigen als höchst unwahrscheinlich erscheinen. Es ist doch kaum denkbar, dafs sich im menschlichen Bewufstsein, und gerade in dem wichtigsten Theile desselben, ein solcher Widerstreit finden sollte. Doch wir müssen uns anschicken, das hier nur Angedeutete und als Behauptung Hingestellte genauer auszuführen und zu erweisen.

I. Beleuchtung der Annahme einer in jedem Augenblicke von Neuem eintretenden Aufhebung des Kausalzusammenhanges.

Prüfen wir in Hinsicht dieser Annahme zunächst die erste der angegebenen Behauptungen, dafs sich nämlich für die Erfolge, mit welchen sie es zu thun hat, keine Ursachen angeben liefsen: so zeigt sich dieselbe als durchaus unbegründet. *Die* menschlichen Handlungen entwickeln sich in jedem Augenblicke aus der Gesammtheit der bewufsten Motive heraus, die bewufsten Motive aus den unbewufsten, oder aus den praktischen Angelegtheiten (den allmälich gewordenen inneren praktischen Anlagen) des Menschen, und in beiden Verhältnissen haben wir eine so strenge und vollständige ursächliche Bedingtheit, wie nur irgend sonst.

Sollte dies nicht der Fall sein, so müfste nicht nur etwas geschehen ohne Ursache, sondern wir würden auch, auf der anderen Seite, ein Sein von der Beschaffenheit haben, dafs es Ursache sein könnte und müfste, und welches dennoch nicht Ursache würde. Alle innere Angelegtheiten der Seele (und die praktischen am entschiedensten) sind zugleich Kräfte; die Gesammtheit derselben bildet unsere Gesammtkraft, wie unser Gesammtsein; und sollte also der freie Entschlufs in jedem Augenblicke un-

unabhängig von allen Motiven erfolgen, so hätten wir nicht nur eine Wirkung ohne Ursache, sondern unser ganzes Sein wäre eine Ursache ohne Wirkung. Was ist also natürlicher, ja nothwendiger, als dafs wir dies Beides zusammenfassen: den Wirkungen die für sie angemessenen Ursachen als solche unterlegen?

Man hat sich darauf berufen, dafs sich ja doch, wenn das menschliche Handeln in allen Punkten nothwendig bedingt wäre, der Erfolg desselben, eben so wie die äufseren Naturerfolge, müsse voraussagen lassen. So aber verhalte es sich nicht. Die Erfahrung zeige, dafs der Mensch so oder so handeln könne: den Motiven nachgeben oder nicht nachgeben, eine Begierde unterdrücken oder nicht unterdrücken. Von dem einen Menschen geschehe das Eine, und von dem anderen das Andere: auch wenn die Begierden in ihnen mit gleicher Stärke angelegt seien; und derselbe Mensch handle zu verschiedenen Zeiten verschieden, auch wenn sich in den Maafsverhältnissen seiner Motive nichts geändert habe. Es müsse demnach neben und aufser diesen etwas von ihrer Gesammtheit oder von allem früher Begründeten Verschiedenes gegeben sein, und welches also ohne allen Kausalzusammenhang das Handeln des Menschen bestimme.

Sollen wir nun Dies zugeben? — Unstreitig keineswegs. Die Motive bilden ja das Sein des Menschen in praktischer Beziehung. Er ist in dieser Beziehung aufser ihnen nichts: sie sind seine Accidenzien, welche in ihrer Gesammtheit seine Substanz ausmachen, und sich mit derselben decken[1]. Eben deshalb nun haben wir zwischen

1) Vgl. hiezu oben S. 171.

dem Menschen (in praktischer Beziehung) und der Gesammtheit seiner Motive (praktischen Angelegtheiten) allerdings kein Kausalverhältnifs, weil sie gar nicht zwei Existenzen sind, sondern eine und dieselbe. Sonst aber ist uns eine durchgehende ursächliche Bedingtheit gegeben.

Der Schein des Gegentheils, oder dafs der Mensch so oder so handeln könne, erklärt sich sehr einfach aus zwei Verhältnissen.

Erstens, der Mensch ist mehr als jedes einzelne seiner Motive (Begierden oder Wollensanlagen). Es findet sich Anderes daneben: andere Begierde- oder Wollensangelegtheiten, moralische und Klugheitsgrundsätze, Wohlwollen und andere Neigungen, religiöse Motive etc. Die *Handlungen* nun sind das Ergebnifs von dem Zusammenwirken aller dieser. Daher denn sehr natürlich die erwähnte Verschiedenheit in den Handlungen verschiedener Menschen, auch wo die Motive, welche sich zunächst auf dieselben beziehn, in gleicher Stärke gegeben sind. Bei dem Einen erfolgt die Handlung rein und ungestört aus diesen Motiven heraus, bei einem Zweiten unter der Mitwirkung dieser, bei einem Dritten unter der Mitwirkung jener anderen etc. Aber die Gesammtheit derselben bildet den Menschen, und durch sie werden seine Handlungen mit Nothwendigkeit bestimmt: was aber, da er diese Gesammtheit selber ist, gerade seine Selbstbestimmung oder seine Freiheit ausmacht. Der Mensch kann z. B. nicht kräftig handeln, aufser vermöge irgend eines mit angemessener Stärke in ihm angelegten Motives. Giebt es ein solches in ihm überhaupt nicht (mag es nun ein wahres moralisches Motiv, oder Stolz, oder Ehrgeiz, oder was sonst sein),

oder wissen wir es nicht zu treffen, so fodern wir ihn vergebens zur Selbstüberwindung auf. Was er thun soll, mufs er aus seinen Motiven heraus, oder durch dieselben thun.

Zweitens, der Mensch handelt nur vermöge Dessen, was zum Bewufstsein erhoben oder zur Wirksamkeit geweckt wird. Das Unbewufste, in wie vollkommner Beschaffenheit und wie stark es auch vorhanden sein möge, ist für sein Handeln nichts. Nun aber brauchen ja, für die Bewirkung einer Handlung, nicht alle Anlagen, welche darauf Einflufs haben könnten, geweckt oder ihrem ganzen Umfange nach geweckt zu werden; sondern in Folge der, unzähliger Modifikationen fähigen Weckungsverhältnisse, werden bald diese, bald jene zurückbleiben, oder nur mit einem Theile der Spuren, aus welchen sie bestehn, zum Bewufstsein gesteigert werden. Und hieraus erklärt sich die Verschiedenheit in den Handlungen desselben Menschen, auch wenn er sich innerlich nicht verändert hat. Es kann zwar nichts für eine Handlung wirksam sein, was nicht in ihm ist; aber es braucht nicht jedesmal Alles, was in ihm ist, für die Handlung wirksam zu werden.

Vermöge beider Verhältnisse nun kann freilich, inwieweit uns die Stärke der inneren Anlagen und die Erregungsverhältnisse nicht vollständig bekannt sind, eine Ungewifsheit über den Erfolg entstehn; und dann sagen wir: der Mensch könne so und so handeln. Aber diese Ungewifsheit ist unstreitig in keiner Art aus einer Lücke im Kausalzusammenhange, sondern allein aus unserer Nicht-Kenntnifs der Ursachen abzuleiten.

Auf eben diese Weise verhält es sich in den Beispielen, welche man am häufigsten zum

Erweis für die Freiheit der menschlichen Willkühr anführt: dafs es doch ganz von unserem freien Willen abhange, mit dem rechten oder dem linken Fufse zuerst aufzutreten etc. Allerdings hängt dies ganz von unserem freien Willen ab; aber das heifst doch nichts anderes, als: „es ist von unserem Willen (von der Gesammtheit unserer Wollensangelegtheiten) aus in streng ursächlichen Verhältnissen bedingt". Dafs wir diese häufig nicht angeben können, hat wieder nur in ihrer grofsen Mannigfaltigkeit und Unklarheit seinen Grund. In dem einen oder in dem anderen Fufse findet sich eine stärkere Disposition zu seiner Bewegung, oder es ist uns sonst irgendwie bequemer etc. Aber, wenn wir wollen, sagt man, können wir ja auch unter *diesen* Verhältnissen gerade das Gegentheil thun. Ganz *richtig*, antworten wir; aber dann thun wir es eben aus diesem Wollen heraus, und also durch dieses, und durch die Stärke etc. seiner inneren Angelegtheit bedingt; und wenn wir auch davon das Gegentheil wollten, in ursächlicher Bedingtheit durch dieses zweite Wollen; und so in allen anderen Fällen.

Wir haben also hier, wie in den vorher betrachteten moralischen Verhältnissen, nur die früher erläuterte Ungewifsheit des Zufalls, d. h. eine in unserer Unkenntnifs oder ideell begründete. Wo uns aber die beiden bezeichneten Momente: die Stärke der inneren Angelegtheiten und die Erregungsverhältnisse vollständig bekannt sind, oder wo uns auch nur jene bekannt ist, aber von so grofser Entschiedenheit, dafs die Wechselverhältnisse dieser nichts darüber vermögen: da können wir allerdings, für Andere, wie für uns selber, die gefoderte Voraussagung des Erfolges, und mit eben so grofser

Bestimmtheit eintreten lassen, wie bei irgend einer Entwickelung in der materiellen Natur. Wir sind vollkommen gewifs, dafs wir einer gewissen Versuchung nicht unterliegen werden, dafs uns unser Freund nicht betrügen, oder verläumden, oder übervortheilen, unser Diener nicht verrathen wird, was ihnen auch geboten oder angedroht werden möge. Wir oder sie können nicht anders handeln; das Gegentheil ist unmöglich. Und weit entfernt, dafs dies der Hohheit des Sittlichen Abbruch thun sollte, ist es vielmehr dessen höchste Vollkommenheit: dasselbe nimmt in diesem Falle die Seele mit so grofser Stärke, so ausschliefsend, in solcher Angeregtheit ein, dafs nichts Anderes ihm die Bestimmung der Handlungen streitig machen kann. Nur wenn es dem Menschen unmöglich ist, anders als sittlich zu handeln, wenn ihn hiezu eine unwiderstehliche Nothwendigkeit treibt, ist er wahrhaft sittlich-frei.

Nach diesen Erörterungen über die ursächliche Bedingtheit der menschlichen Handlungen hat auch die Nachweisung des Verhältnisses, in welchem ihre Zurechnung erfolgt, keine Schwierigkeit.

Wir haben es hier nur mit dem moralischen Verhältnisse zwischen der jedesmaligen Handlung und den Motiven, oder dem Menschen, wie er jetzt ist, zu thun. Die Zurechnung besteht darin, dafs die Handlung, ihrer moralischen Beschaffenheit nach, zu ihm gerechnet, oder von ihm abgeleitet wird. Wir haben also auch von dieser Seite her nicht die mindeste Veranlassung, eine Lücke im Kausalverhältnisse anzunehmen, vielmehr beruht ja die Zurechnung selbst wesentlich auf einem eigenthümlichen Kausalitätsverhältnisse: nämlich darauf, dafs die innere moralische Beschaffen-

heit des Menschen (die moralische Beschaffenheit seiner **Substanz**) die **Ursache** ist von der moralischen Beschaffenheit der **Handlung**.

Wir beleuchten dies noch näher. Durch die Begriffe der **Freiheit** und der **Zurechnung** wird allerdings gewissermaſsen eine **zwiefache Kausalität ausgeschlossen**, nämlich die von den **äuſseren Umständen** und die von **demjenigen Inneren** her, welches **nicht moralischer Art** ist. Wo Das, was in den Handlungen für die moralische Zurechnung geeignet ist, von diesen letzteren Kausalitäten aus bestimmt ist: da wird die Handlung **nicht** (oder doch nicht vollkommen) zugerechnet: der Mensch hat **nicht** frei gehandelt. Die Bestimmung durch die erste dieser Kausalitäten findet sich, wenn die Handlung in Folge äuſseren Zwanges, so wie in den meisten Fällen, wo sie in Folge arglistiger Überredung erfolgt ist; die Bestimmung durch die zweite, wo sich körperliche Miſsstimmungen oder Seelenkrankheiten eingemischt haben. Demjenigen, welcher einen Anderen erhängt, indem er gebunden ist, und ihm ein Dritter mechanisch die Hand in Bewegung setzt, durch welche das Zuziehn des Strickes bewirkt wird, kann diese Handlung nicht zugerechnet werden; und eben so wenig dem Rasenden und dem Schlaftrunkenen. Was die Handlungen **unter den gewöhnlichen Umständen** zu moralischen macht (in denselben Abdruck ist von dem **inneren Moralischen**), ist in diesen Fällen nicht von **moralischen** Ursachen bestimmt, sondern entweder von **äuſseren**, oder von solchen inneren, die **nicht moralischer** Natur, sondern **moralisch-indifferent** sind.

Die Ausschliefsung dieser beiden Kausalitäten ist demnach allerdings wesentlich, damit die Zurechnung Statt finden könne. Jedoch werden auch sie (was man wohl beachten mufs) dadurch keineswegs gänzlich negirt, sondern nur so weit es die Moralität der Handlung gilt. Man nehme an, es habe sich jemand zu einer Veruntreuung verleiten lassen durch eine Bestechung, und er entschuldige sich damit, dafs ihm ein Anderer dieselbe angeboten und ihre Vortheile so lachend dargestellt, dafs er nicht habe widerstehen können. Sollen wir ihm diese Entschuldigung gelten lassen? — Unstreitig keineswegs. Die Handlung ist dessenungeachtet, ihrer moralischen Beschaffenheit nach, von ihm ausgegangen. Er beruft sich vielleicht darauf, dafs er nie würde eine solche Handlung begangen haben, wenn er nicht auf diese Weise versucht worden wäre, und wir können ihm dies gelten lassen. Aber dafs er dieser Versuchung nachgegeben hat (während sie ein Anderer mit Unwillen von sich gewiesen haben würde), ist doch sein Thun, oder auf ihn (auf seine innere moralische Beschaffenheit) als Ursache zurückzuführen. Er hat diese Veruntreuung begangen, weil er innerlich moralisch-verderbt war; und Das war er, ehe er auf diese Weise versucht wurde, und würde er auch ohne diese Versuchung geblieben sein. Die Versuchung also hat nur äufserlich zur Erscheinung gebracht oder kund gethan, was er innerlich war und ist; auf dieses innerliche Sein aber geht die Zurechnung, und kann und mufs also vollständig eintreten.

Man unterscheide demnach die Kausalität in Hinsicht des Geschehens und die Kausalität in Hinsicht

der **Moralität** der Handlung. Die erstere kann, auch ohne dafs dadurch der Zurechnung Abbruch geschähe, von äufseren Umständen oder vom Nicht-Moralischen im Menschen ausgehn; von der zweiten sind diese beiden Kausalitäten ausgeschlossen. Aber hiemit ist ja keineswegs **alle** Kausalität, oder auch **nur in einem einzelnen Punkte**, negirt. Vielmehr ist gerade für Dasjenige, worauf es bei der Zurechnung ankommt, die strengste Kausalität die *conditio sine qua non:* die Kausalität nämlich von den **inneren moralischen Angelegtheiten** des Menschen aus. Diese mufs gegeben, und rein oder ungestört gegeben sein. Wo aber dies der Fall ist, da ist die Zurechnung vollkommen begründet. Die Handlung ist moralisch schlecht, weil der Mensch, seinem inneren Sein oder seiner Substanz nach, moralisch-schlecht ist: aus ihm, als Moralisch-Schlechtem **hervorgegangen**, und eben deshalb **ihm zuzurechnen**; und weit entfernt also, dafs hiefür irgendwie ein Aufgehobensein des Kausalverhältnisses erfodert würde, ist es vielmehr gerade ein Kausalverhältnifs, in welchem die Zurechnung, ihrem tiefsten Grunde nach, wurzelt[1]).

II. **Beleuchtung der Annahme einer, vermöge eines einzigen freien Aktes eingetretenen Aufhebung des Kausalzusammenhanges.** Diese Annahme unterscheidet sich von der er-

1) Dafs die Annahme der indifferentistischen Freiheit auch den praktischen Interessen durchaus entgegen ist, und dafs auch diese lediglich durch die Annahme des strengsten Kausalzusammenhanges sicher gestellt werden können, findet man nachgewiesen in meinen „Grundlinien der Sittenlehre", Band I. S. 540. ff.

sten in vielen wesentlichen Punkten, und namentlich in Betreff der Zurechnung. Hier nämlich soll diese weiter reichen: sich nicht blofs auf die jedesmal gegenwärtige Handlung (welche dem Menschen, wie wir gesehn, von Seiten seiner inneren moralischen Beschaffenheit zugerechnet wird), sondern auf diese innere moralische Beschaffenheit selbst, auf seine Gesinnung, seinen Willen beziehn. Es soll nicht blofs seine (des jetzigen Menschen) Schuld sein, dafs er so gehandelt hat, sondern auch seine (dieses Menschen überhaupt) Schuld, dafs er ein moralisch schlechter Mensch ist.

Aber diese Form der Zurechnung findet sich, im Ganzen und Grofsen gefafst, durchaus nicht im allgemein-menschlichen Bewufstsein begründet, ist vielmehr ein der menschlichen Natur fremdes, in den philosophischen Schulen gemachtes Verhältnifs. Allerdings läfst sich theilweis in manchen Fällen etwas Ähnliches nachweisen, z. B. wenn jemand in Folge von Faulheit trunksüchtig, oder aus Naschhaftigkeit und Putzsucht zum Diebe wird. Wir können hier gewissermaafsen die Trunksucht ihm, als Faulem, den Hang zu Diebereien ihm, als Naschhaftem und Putzsüchtigem, zurechnen. Aber erstens kann hier die Zurechnung doch eigentlich nie eine volle sein: das Spätere entsteht aus dem Früheren (auch seinem moralischen Charakter nach — wodurch sich dieses Verhältnifs wesentlich von dem vorher betrachteten unterscheidet) nur unter der Mitwirkung anderer Ursachen, und würde nicht entstanden sein, wenn diese von entgegengesetzter Art gewesen wären, z. B. der Faule, statt durch seinen Reichthum aller Sorgen überhoben zu sein, durch dringende Noth zum Arbeiten gezwungen, oder,

statt allein zu stehn, von einem einsichtsvollen Freunde zu nützlichen Beschäftigungen angetrieben und angeleitet worden wäre. Und zweitens kann selbst diese beschränkte Zurechnung nie auf das ganze Leben ausgedehnt werden, sondern, je weiter wieder zurückgehn, in um desto engere Gränzen wird sie eingeschlossen, und zuletzt völlig null. Im Menschen nämlich, wie er zuerst zum Leben erwacht, finden sich (wie eine tiefer dringende Psychologie über allen Zweifel hinaus lehrt) noch gar keine psychische Anlagen, auf welche der Gegensatz des Sittlichen und des Unsittlichen Anwendung leiden könnte. Der Mensch bei seiner Geburt ist durchaus moralisch indifferent; und da nun die Zurechnung nur in Bezug auf ein Moralisches geschehn kann, so kann sie für diesen Zeitpunkt *noch* in *keiner* Art eintreten.

Dies spricht sich auch in dem unverkünstelten allgemein-menschlichen Bewufstsein ganz entschieden aus. Nicht von einem Akte, bei welchem das Kausalverhältnifs aufgehoben wäre, sondern von der Erziehung, der Gewöhnung, dem Umgange etc. leitet man den moralischen Charakter des Menschen *ab*. „Er konnte nicht anders als verderbt werden (sagt man), da er ja von Jugend auf nichts Gutes gesehn und gehört hat", oder auf der anderen Seite: „er mufs wohl liebreich und wohlwollend sein: denn er hat stets unter liebreichen und wohlwollenden Umgebungen gelebt" etc. Weit entfernt also, eine solche überspannte Zurechnung zu fodern, wie sie in jener Annahme enthalten ist, setzt das allgemein-menschliche Bewufstsein, in seiner natürlichen, unverfälschten Ausbildung, entschieden das Gegentheil: eine

durchgängige ursächliche Bedingtheit der moralischen Entwickelung im Ganzen voraus[1]).

Man frage sich noch genauer: Wann sollte der Akt Statt finden, durch welchen sich der Mensch unabhängig von aller ursächlichen Bedingtheit ein für alle Mal für das Gute oder für das Böse entschiede? — In der der Erfahrung vorliegenden moralischen Entwickelung finden wir einen solchen Akt nicht, zeigt sich vielmehr Alles streng ursächlich bedingt, sei es nun von Innen, oder von Aufsen her. Vor dieser Entwickelung aber hat der Mensch, wie wir uns auch die Existenz desselben denken mögen, auf jeden Fall noch kein Bewufstsein, und am wenigsten von Recht und Unrecht, da sich ja nachweisen läfst, dafs die Vorstellungen und Empfindungen hievon, wenn auch allgemein-menschlich-nothwendig prädeterminirt, doch erst sehr allmälich innerhalb der irdischen Entwickelung der menschlichen Seele entstehen[2]). Nach Kant's Lehre von der sogenannten transscendentalen Freiheit soll dieser Akt dem intelligiblen oder unzeitlichen Subjekte angehören[3]). Aber diese Lehre verwickelt uns in Widersprüche über Widersprüche. Wir haben zuerst einen „unzeitlichen

1) Ich kann diese wichtigen Verhältnisse, da sie nicht das Metaphysische selbst treffen, sondern nur mit demselben zusammengränzen, hier nur ihren allgemeinsten Umrissen nach andeuten. Ausführlichere Erörterungen darüber findet man in meinen „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 500. ff. bes. 504. ff., so wie eine ausführliche Widerlegung der bezeichneten falschen Annahme ebendas., S. 521—31.

2) Vgl. meine „Grundlinien der Sittenlehre", Bd. I., S. 32. ff.

3) M. vgl. besonders die „Kritik der praktischen Vernunft" (5. Aufl.), S. 164—179.

Akt", d. h. ein Geschehen, bei welchem nichts geschieht, da ja ein Geschehen nur in der Zeit möglich ist. Dieser Akt soll ferner von allen Kausalverhältnissen unabhängig, mit allen übrigen Kategorien auch diese Kategorie dafür gänzlich negirt sein. Und dessenungeachtet wird dabei das Kausalverhältnifs zwiefach zur Anwendung gebracht: einmal nach der Seite des Früheren hin, inwiefern er als Selbstbestimmung (das Selbst als Ursache dafür) bezeichnet wird, und zweitens nach der Seite des Späteren hin, indem er selbst das ganze Leben des Menschen bestimmen (das heifst doch, Ursache dafür sein) soll. So zeigt sich diese Lehre durch und durch widersprechend, und demnach in keiner Art haltbar[1]).

Für einen solchen Akt also, durch welchen sich der Mensch, von allen Kausalverhältnissen unabhängig, zum Guten oder zum Bösen bestimmte, findet sich nirgend Raum: weder in dem unserer Auffassung vorliegenden irdischen Leben der Seele, noch vor demselben, noch in einem auf die bezeichnete Weise erdichteten Sein, von welchem sich schwer ausmachen lassen würde, ob es ein Leben zu nennen wäre, oder nicht. Vielmehr lassen sich von der moralischen Indifferenz aus, in welcher uns ursprünglich die menschliche Seele erscheint, alle Formen des Moralisch-Richtigen und des Moralisch-Abweichenden vollständig nach bestimmten Kausalverhältnissen konstruiren und begreifen.

Und so ergiebt sich denn das Kausalverhältnifs

1) Ausführlicher findet man diese Widersprüche, so wie mehrere andere, welchen sie unterliegt, auseinandergesetzt in meinen „Grundlinien der Sittenlehre", Band I. S. 545. ff.

auch von dieser Seite her als ein allumfassendes, für die geistigen und insbesondere die moralischen Entwickelungen nicht weniger als für die materiellen: nur dafs freilich die Ursachen, welche jene vermitteln, durchgehends von ganz anderer Art sind, als die diesen zum Grunde liegenden.

Sechster Abschnitt.

Über den Schematismus der mit dem Anspruche auf Realität gegebenen Formen und Verhältnisse.

Wenden wir uns nun, nach diesen specielleren Untersuchungen, zu der schon früher ins Auge gefafsten, aber ihrer Schwierigkeit wegen zurückgestellten Aufgabe, einen allgemeinen Schematismus der mit dem Anspruche auf Objektivität (oder Realität) gegebenen Verhältnisse zu entwerfen: so zeigen sich auch jetzt noch keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt. Zwar in Hinsicht des Weges, welchen wir dafür einzuschlagen haben, können wir im Allgemeinen nicht in Zweifel sein. Auch hier müssen wir uns, da es sich um das Wirklich-Gegebene handelt, streng an die Auffassung desselben, oder an die innere Erfahrung anschliefsen: dürfen wir uns durch keine Truggestalt eines *a priori* oder unabhängig von der Erfahrung festgestellten Principes irre leiten lassen. Schon die mannigfachen Fehler, welche, in Folge dieses Irrweges, für die Kantische Kategorienlehre[1]) hervorgegangen sind, reichen hin, den besonnenen Forscher für immer von demselben abzuschrecken. Unsere Methode also kann auch hier

1) Vgl. die Kritik derselben S. 155. ff.

keine andere sein, als die (wahrscheinlich auch von Aristoteles angewandte) einer sorgsam umblickenden Induktion.

Aber wie sollen wir nun für diese die Gränzen ziehn? — Aristoteles will die allgemeinsten Klassenbegriffe des als real (an und für sich, ohne die Urtheilsverbindung) von den Dingen Ausgesagten [1]) zusammenstellen. Aber welches sind die allgemeinsten Begriffe? Die gröfsere Höhe der Abstraktion ist ein Relatives; und wo also sollen wir dieselbe für unseren Zweck abschliefsen? — Aristoteles hat auch die „Beschaffenheit" (ποιόν) aufgenommen; Kant schliefst alle Rücksicht auf das Materiale aus, und will nur das Formale aufnehmen, welches eine Verbindung, eine Einheit des ohne alle Verbindung und Einheit gegebenen Materialen begründe. Aber gesetzt auch, wir wollten uns hierin auf seine Seite stellen: wie wollen wir Form und Materie scharf von einander scheiden? Stellen wir die Form vor, so wird sie zur Materie unseres Vorstellens; und jedes Abstraktere, auch welches noch so sehr dem Inhalte des Vorstellens angehört, können wir als Form für das Speciellere betrachten. Wir haben hierin nur ein Bild, welches sich so und wieder anders wenden läfst.

Man betrachte zur näheren Veranschaulichung dieser Schwierigkeiten den von Locke entworfenen Schematismus, oder vielmehr die beiden Schematismen, welche mit der Lösung unserer jetzigen Aufgabe

1) Τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα — ἁ καθ' αὑτὸ εἶναι λέγεται — ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας — ὁσαχῶς τὸ ὂν λέγεται; vgl. *Aristot. Categor. c.* 2., *Metaphys. V.* und *VII.*

zusammentreffen[1]). Einmal nämlich gehört hieher seine Klassificirung der „einfachen" Vorstellungen, d. h. derjenigen, welche Eine gleichmäfsige Erscheinung oder Auffassung im Geiste darbieten, oder in denen nicht verschiedene Vorstellungen unterschieden werden können. Locke ordnet dieselben unter vier Klassen: 1. die durch Einen Sinn erworben werden (wie Farben, Töne, Gerüche etc.), deren es mehr gebe, als wir Namen dafür haben; 2. die durch mehrere Sinne dargebotenen, wie Raum, Ausdehnung, Figur, Ruhe und Bewegung, welche sämmtlich durch den Gesichtssinn und den Tastsinn wahrgenommen werden könnten; 3. die nur dem Selbstbewufstsein erscheinenden, deren zwei seien: Vorstellen oder Denken und Wollen; und endlich 4. die sich den Sinnen und dem Selbstbewufstsein zugleich kund gebenden, wie Vergnügen, Schmerz, Kraft, Sein, Einheit und Folge. — Diesen einfachen Vorstellungen gegenüber stehn die Verknüpfungsverhältnisse. Alle Erkenntnifs (bemerkt Locke) komme zurück auf die Bemerkung der Verbindung oder Einstimmigkeit und der Nicht-Einstimmigkeit oder des Widerstreites zwischen unseren Vorstellungen. Diese aber träten bei genauerer Betrachtung in vier Gattungen auseinander: Gleichheit oder Verschiedenheit, Verhältnifs, Zusammensein oder Nicht-Zusammensein und wirkliche Existenz. Auf eine dieser vier Arten lasse sich alle Erkenntnifs zurückbringen.

An diesen beiden Zusammenstellungen nun ist Vie-

1) Der erste findet sich *Book II.*, *ch.* 3—6., der zweite *Book IV.*, *ch.* 1. seines *Essay concerning human understanding.*

Vieles zu loben. Vor Allem, dafs dafür ein bestimmter psychologischer Standpunkt genommen worden und streng festgehalten ist; dann, dafs sich die Aufzählung der einfachen Vorstellungen nicht auf das körperliche Sein beschränkt, sondern auch das geistige mit aufnimmt; endlich dafs sie (im Vorzuge namentlich vor der Kantischen Kategorientafel) die Auffassung in der Verstandesform als für die vorliegende Aufgabe gleichgültig zur Seite liegen läfst. Auf der anderen Seite aber unterliegt sie eben so vielen Ausstellungen und Bedenken. Wir haben eine blofse Aufzählung, ohne dafs auch nur ein Versuch gemacht wäre, dieselbe als vollständig zu rechtfertigen, oder mit einiger Bestimmtheit zu begränzen. Nicht nur dies aber, sondern auch innerhalb der Aufzählung haben wir nirgend eine scharfe Begränzung, weder in Hinsicht der Höhe der Abstraktion, noch nach der Seite hin. Neben dem Raume *(space)* werden Ausdehnung *(extension)* und Figur genannt, die sich doch am Räumlichen finden oder Modifikationen desselben sind; Raum und Zeit (Folge) unter den einfachen Vorstellungen aufgeführt, obgleich sie doch eben so wohl eine Mehrheit, und eine Verbindung des Mehreren in sich enthalten, wie das Zusammensein. Dasselbe gilt von dem ursächlichen Verhältnisse, welches (wenn wir es nicht etwa als in dem allgemeinen Begriffe der *relation* mit enthalten betrachten wollen) nur unter den einfachen Vorstellungen als „Kraft" aufgeführt wird. Das „Sein" *(existence)* erscheint in beiden Tafeln. So fliefsen Einzelnes und Verbindungsform, Materiales und Formales ungeschieden in einander. Auch sind selbst die Principien der Klassifikation nicht in allen Punkten richtig durchgeführt: denn Vergnügen und Schmerz werden ja nur durch

das Selbstbewufstsein wahrgenommen (wenn sie sich gleich auch an sinnlichen Systemen ausbilden, und als an diesen ausgebildet dem Selbstbewufstsein darstellen können[1])); und eben so hat uns eine tiefer eindringende Betrachtung gelehrt, dafs uns alle äufseren Wahrnehmungen nur das Nachher eines Erfolges im Verhältnifs zum anderen, aber nicht das wahre Kausalverhältnifs, und noch weniger die Kraft darstellen.

Zu den bis jetzt namhaft gemachten Schwierigkeiten kommen dann noch andere. Wir sollen nur die objektiven Formen und Verhältnisse aufführen; aber in manchen Vorstellungen, und namentlich in den Vorstellungen des Räumlichen sind Subjektives und Objektives so mit einander verschmolzen, dafs wir sie nicht mit Sicherheit zu scheiden vermögen[2]). Sollen wir also diesen unter den objektiven eine Stelle einräumen, die ihnen doch vielleicht nicht gebührt? Vielleicht aber gebührt sie ihnen auch; wenigstens können wir sie eben so wenig mit Bestimmtheit als rein subjektive bezeichnen. Aufserdem aber fragt es sich weiter, ob wir nur die Prädikate des An-sich, oder auch die der Erscheinungen aufnehmen sollen. Entscheiden wir uns für jenes, so erhalten wir nur Qualitäten und Verhältnisse des Psychischen: denn nur dieses erkennen wir ja in seiner vollen Wahrheit oder in seinem An-sich. Lassen wir dagegen auch die Welt der Erscheinungen gelten, so erhalten wir unbestimmbare Gränzen. Gewöhnlich zwar nennt man hievon nur die Raumverhältnisse. Aber diese, wie wir uns überzeugt[3]), haben vor den übrigen nichts weiter voraus, als dafs sie die klarsten und allgemein-

1) M vgl. hiezu oben S. 194. ff.

2) Vgl. S. 95. ff. und. 228.

3) Man vgl. S. 233. ff. und 240 ff.

sten sind, und sich als solche zu einem uns stets gegenwärtigen *Continuum* ausbilden. Aber diese Vorzüge sind ja nur von subjektivem Charakter; und wir sind keineswegs berechtigt, sie in gleicher Art für das Objektive geltend zu machen. Töne, Gerüche, Geschmacksqualitäten haben an und für sich keinen Theil am Räumlichen, weder einzeln noch in ihrem Zusammen, und sind also, in Hinsicht des ihnen Eigenthümlichen, nicht räumlich zu konstruiren oder dem Räumlichen unterzuordnen. Hätten sie dieselbe Klarheit und Bestimmtheit, und dieselbe Allgemeinheit der Verbreitung, so würden sie eben so wie das Räumliche ein *continuum* bilden: eine eigenthümliche und in demselben Maafse vollständige Welt. So verhält es sich nun freilich nicht; aber dies ist vielleicht nur ein subjektiv-zufälliges Verhältnifs: trifft nur uns Menschen, während andere Wesen existiren mögen, die solche Welten auffassen, oder noch andere Welten, von welchen wir gar keine Ahnung haben. Wir dürfen also in keiner Art abschliefsen: müssen, indem wir uns über unsere Eigenthümlichkeit und unseren Standpunkt in der Welt besinnen, zugeben, dafs es über die von uns angeschaute Welt und ihre Verbindungen hinaus ins Unendliche hin noch andere Weltauffassungen und andere Verknüpfungsverhältnisse geben könne[1]).

Für das wahre oder An-sich-Sein unterscheidet man gewöhnlich, dem Allgemeinsten nach, dreierlei: die Dinge, ihre Eigenschaften oder Accidenzien und die Verhältnisse. Aber die Eigenschaften oder Accidenzien haben sich uns als in ihrem Sein (und in ihrer wahren, d. h. eben mit

1) Vgl. hiezu oben S. 63. und 96.

dem Sein einstimmigen Auffassung, wie wir derselben bei'm Psychischen mächtig werden können) gar nicht von den Dingen verschieden, sondern mit diesen zusammenfallend gezeigt [1]). So bleibt uns denn nur zweierlei übrig: die Dinge und die Verhältnisse.

In den Dingen unterscheiden wir zunächst die Accidenzien und das In-einander derselben. Von den Accidenzien, Qualitäten, Theilen der Dinge (dies Alles können wir für unseren jetzigen Standpunkt als gleichbedeutend nehmen) kennen wir in ihrem An-sich nur die psychischen, als deren hauptsächlichste Verschiedenheiten in der ausgebildeten Seele gemeiniglich die des Vorstellens, des Fühlens und des Strebens angenommen werden. Es fragt sich aber, ob diese Verschiedenheiten als *ursprüngliche* (angeborene) zu betrachten, oder *nicht vielmehr* auf tiefer liegende, mehr elementarische zurückzuführen sind [2]). In dem letzteren Falle würden wir diese als wesentliche Grundqualitäten des einzigen Seins, welches wir in seinem An-sich kennen, namhaft zu machen haben. Das In-einander der Qualitäten hat man nicht selten als ein bloſses Verhältniſs auffassen, und allein das Einfache als wahrhaft existirend ansehn wollen. Aber schon in der anorganischen Welt liegt uns die Verschiedenheit des bloſsen Gemenges und des wahrhaften (chemischen) Einsseins vor; und kann diese Verschiedenheit, weil wir doch auch in dem letzteren Verhältnisse eine Mischung haben, einigermaſsen verdächtigt werden: so zeigt sich in der Welt des Organischen das In-einander mit voller Bestimmtheit als von allen bloſsen Verhältnissen ver-

1) Man vgl. hierüber S. 171. ff.

2) Man vgl. hiezu meine „Psychologischen Skizzen", Band II., S. 22. ff. und 90. ff.

schieden. Wir sehn das organische Wesen in demselben In-einander wesentlicher Theile fortleben und sich fortpflanzen; und was zu ihm in Verhältnifs tritt, mufs entweder ihm äufserlich bleiben, oder in dieselbe Form des In-einander aufgenommen werden. Eine klar bestimmte Anschauung davon liegt uns freilich wieder nur in unserem eigenen Seelensein vor, wo sich die verschiedenen Grundsysteme, von Anfang an, nicht blofs als aneinanderhangend, sondern als auf das Innigste Ein Ganzes bildend darstellen.

Der Verhältnisse ergeben sich drei: das Neben-einander, die (zeitliche) Folge und das ursächliche oder Kausalverhältnifs. Als Grundanschauung des Neben-einander kann das der zufällig zusammen erregten Gedanken, Gefühle etc. dienen, oder (da selbst bei diesen immer ein gewisses In-einander hinzukommt) das der Gedanken, Gefühle etc. verschiedener Menschen: welches wir doch unstreitig eben so wenig als ein räumliches vorzustellen haben. Das räumliche Neben-einander haben wir in seinem An-sich jenem analog zu denken. In dem ursächlichen Verhältnisse, als dem innerlichsten, ist uns gleichsam eine Brücke gegeben zwischen den Verhältnissen und den Dingen: indem ja Alles in den Dingen zugleich Kraft[1]), und also in Kausalverhältnisse zu treten bestimmt ist.

Für die dinglichen, wie für die Verhältnifs-Momente macht sich in gleicher Art, als nähere Bestimmung, das Quantitative geltend. Die Qualitäten oder Accidenzien haben Grade, das In-einander kann mehr oder weniger stark sein, das Neben-ein-

1) Vgl. S. 322. ff.

ander und die Folge näher oder ferner, langsamer oder schneller, die Kraft gröſser oder geringer, energischer oder weniger energisch wirkend.

In dieser Art also reiht sich uns der verlangte Schematismus zusammen: zwar nicht aus Einem Principe heraus und in der einförmigen Regelmäſsigkeit, wie bei Kant, ja nicht einmal in scharfer Begränzung, aber dafür auf der sicheren Grundlage der Erfahrung, und genau der Natur der menschlichen Erkenntniſs entsprechend. Wie wir die Gesammtheit des Seienden überhaupt nur von dem Punkte aus, auf welchem wir als Menschen stehn, und so weit von diesem unser kurzsichtiger Blick trägt, zu überschauen und zu beurtheilen im Stande sind: so können wir auch die Formen und Verhältnisse des Seins in keiner Art erschöpfend darzustellen unternehmen, sondern ihr Schematismus muſs nach allen Seiten hin offen bleiben für die Ergänzungen, deren wir vielleicht in einem künftigen Leben vermöge einer Vervollkommnung unserer Erkenntniſsvermögen theilhaftig werden könnten.

Dritter Haupttheil.

Untersuchung der Überzeugungen vom Übersinnlichen

oder

Religionsphilosophie.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Wir betreten jetzt das in jeder Hinsicht wichtigste und interessanteste Gebiet der Metaphysik. Wir haben bisher nur in die Tiefe hinein gearbeitet, bemüht die Grundformen der allgemein-menschlichen Überzeugungen aufzudecken, ohne deren Erweiterung oder Bereicherung zu erstreben, ja so, dafs wir uns in mannigfachen Beziehungen ärmer, wenn auch nicht gemacht, doch erkannt haben, als man gewöhnlich annimmt. Jetzt fragt es sich, ob eine Erweiterung dieser Überzeugungen möglich sei: eine Erweiterung über alles Gegebene hinaus zu dem Übersinnlichen[1]) hin; und wenn die Lösung der bisher betrachteten Probleme lediglich für die Wissenschaft von Interesse war, für das Leben durchaus gleichgültig und ohne Bedeutung, so haben wir es nun, indem wir die Überzeugungen von der göttlichen Weltregierung und der Fortdauer nach dem Tode ins Auge fassen, mit Problemen

1) Durch den Ausdruck „Übersinnliches" bezeichnen wir das nicht blofs über allem Sinnlichen (in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes, wo es auf das von den äufseren Sinnen Wahrnehmbare beschränkt ist), sondern auch über allem Geistigen Liegende.

zu thun, welche zugleich das höchste praktische Interesse in sich schliefsen.

Hiemit aber steht sogleich ein Anderes in unmittelbarer Verbindung, welches wir schon früher vorläufig angedeutet haben, jetzt aber genauer betrachten müssen. Auch in Hinsicht der Begründung nämlich können wir, indem wir diese Überzeugungen untersuchen, uns nicht mehr innerhalb der Gränzen strenger Erkenntnifs halten. Die Begriffe und Sätze, mit denen wir es bisher zu thun hatten, liefsen sich auf Anschauungen zurückführen, welche, auf Veranlassung der Einwirkungen des unmittelbar Gegebenen von allen Menschen beinah in jedem Augenblicke und in derselben Weise erzeugt werden, und in Folge dessen, wenn man sich ihrer Vergleichung und Bestimmung mit Vorurtheilsfreiheit und Sorgsamkeit unterzieht, eine sehr feste und sichere Grundlage für die Erkenntnifs darbieten. Ganz anders jetzt. Wir sollen dasjenige Sein bestimmen, welches in keiner Art gegeben ist oder gegeben sein kann. Zu Diesem wird, in mehr einzelnen abgebrochenen Ansätzen, der Eine in dieser, der Andere in jener Art hinzugelangen suchen, und ohne dafs er, (was die Geschichte der Religionsmeinungen und die des Kultus in gleicher Art, wie die der Philosophie, nur zu augenscheinlich bestätigen) das Erstrebte mit voller Sicherheit in seinen Besitz zu bringen im Stande wäre. Die Erkenntnifs also ist hier ungleich weniger stark in sich selber; und so dürfen wir uns denn nicht wundern, dafs sie sich auch nicht so selbstständig zu erhalten, nicht so kräftig und wirksam dem Andrange der übrigen, im Menschen gegebenen Motive Widerstand zu leisten vermag. Die durch die Verhältnisse und Verwickelungen des Lebens

begründeten praktischen Principien (Gefühle und Bestrebungen oder Bedürfnisse) werden sich Eingang, nicht nur wirklich verschaffen, sondern auch, wegen der großen Unsicherheit und Kümmerlichkeit des von der Erkenntniß Erworbenen, zu verschaffen berechtigt sein; und vermöge dessen werden sich, neben der Überzeugung des Wissens, die freieren und beweglicheren Überzeugungen des Glaubens und der Ahnung ausbilden.

In dieser Art nun werden wir uns nach mehreren Seiten hin über die Gränzen der eigentlichen Metaphysik hinausgedrängt sehen. Man könnte meinen, eben deshalb müßte die Begründung dieser Überzeugungen von dieser Wissenschaft ausgeschlossen werden: denn die Metaphysik könne ja doch nur würdigen, was aus metaphysischen Principien hervorgehe. Indeß alle Wissenschaften haben ja, mehr oder weniger, ihre Lehnsätze. Hier aber stimmen nicht nur die von den praktischen Motiven hervorgerufenen religiösen Überzeugungen in ihren Gegenständen mit den theoretisch begründeten überein, sondern außerdem sind auch die Gränzen zwischen diesen beiden Begründungsverhältnissen bis jetzt noch vielfach streitig; und so haben wir denn mehr als genügenden Grund, die Untersuchung dieser Überzeugungen in ihrer ganzen Ausdehnung in unsere Wissenschaft aufzunehmen.

Ungeachtet dieser Verbindung des Theoretischen mit dem Praktischen aber müssen wir dieselben für unsere Beurtheilung mit der äußersten Sorgfalt und Schärfe auseinanderhalten. Wie beide einen durchaus verschiedenen Grundcharakter haben, so erweisen sie sich auch in ihren Produkten durchaus verschieden, ja entgegengesetzt, und müssen also durchaus ver-

schiedenen Normen unterworfen werden. An Dasjenige, was sich als Wissen ergiebt, müssen wir einen sehr strengen Maafsstab legen, es nach all den Grundverhältnissen, welche wir für die logische und metaphysische Wahrheit gefunden haben, rücksichtslos prüfen, damit wir nichts Problematisches als gewifs, nichts nebelhaft oder phantastisch Gebildetes als wohlbegründet gelten lassen. Ganz anders in Hinsicht des Glaubens und Ahnens. Für diese ist es ja gerade wesentlich, dafs ihnen von Seiten der Erkenntnifsbegründung mehr oder weniger mangelt, welches dann eben durch das Hinzutreten von Gefühlen und Bestrebungen ergänzt wird, und unter diesen Verhältnissen selten wird zu einer bestimmten Ausprägung kommen können. Hier also müssen wir in unserer Beurtheilung die Weite lassen, welche durch die Natur der Sache selbst wesentlich bedingt ist.

Doch wir müssen das hier Angedeutete vermöge einer genaueren Betrachtung der Begründungsverhältnisse näher bestimmen.

Zuerst also das Wissen oder Erkennen des Übersinnlichen. Dasselbe würde sich, wie alles Erkennen, im Allgemeinen auf zweierlei Weise denken lassen: aus blofsen Begriffen (*a priori* der Erfahrung), oder mittelbar auf Erfahrungen gestützt. Wir erwägen im Allgemeinen die Wahrscheinlichkeit des Gelingens, welche diese beiden Wege darbieten.

I. Die Ableitung der Erkenntnifs des Übersinnlichen aus blofsen Begriffen war bekanntlich früher, und namentlich in der scholastischen Philosophie ganz allgemein. Jedoch bildete sich schon vom ersten Anfange der neueren Philosophie an, wie gegen die Einbildung die Naturerkenntnifs aus blofsen

Begriffen gewinnen zu können, so auch gegen das Unternehmen, die Überzeugungen vom Übersinnlichen in dieser Art zu begründen, eine Polemik aus, welche indeſs fürerst noch weniger bestimmt und entschieden hervortrat: theils, weil das Gebiet des Übersinnlichen überhaupt dunkler ist, und daher nicht so leicht klar und bestimmt in seinen Dimensionen aufgefaſst und charakterisirt werden konnte, theils, weil die philosophische Erkenntniſs noch nicht von der positiven Religionserkenntniſs geschieden war. Nachdem also diese Polemik während der ersten anderthalb Jahrhunderte der neueren Philosophie überwiegend nur im skeptischen Gewande aufgetreten war, erhielt sie zuerst durch Kant eine bestimmtere Gestalt und Ausprägung. Vermöge einer ausführlichen Kritik der bisherigen Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit[1]) legte er nicht nur das Ungenügende derselben offen dar, sondern erhob es zugleich für jeden besonneneren Denker über allen Zweifel, daſs auch von allen späteren Bemühungen, auf spekulativem Wege diese Überzeugungen zu begründen, kein günstigeres Ergebniſs zu erwarten sei. Diese Nachweisung ist in jeder Beziehung als das gröſste Verdienst Kant's anzusehen, und wird seinen Namen in der Geschichte der Philosophie erhalten, auch wenn von den eigenthümlichen positiven Grundlagen seines Systemes nicht mehr die Rede sein wird. Sie ist (wenn wir die psychologischen Hypothesen zur Seite liegen lassen, die er damit in Ver-

1) Ich brauche wohl kaum zu bemerken, daſs diese Kritik weiter reichte als das Verhältniſs, mit welchem wir es hier zunächst zu thun haben: auch die Begründung der Erkenntnisse vom Übersinnlichen im Anschlieſsen an Erfahrungen umfaſste. Von dieser letzteren werden wir später reden.

bindung setzt, und von welchen sogleich weiter die Rede sein wird) mit der höchsten Meisterschaft ausgeführt; und während fast alle anderen Theile der Kantischen Philosophie (wie wir uns schon mehrfach überzeugt haben) sehr bedeutenden Ausstellungen unterliegen, steht diese Kritik fast durchaus tadellos, ja unverbesserlich da.

Eben deshalb waren auch in dieser Beziehung in der Kantischen Philosophie keine Rückschritte nöthig, woran sonst in derselben eben kein Mangel ist. Zwar war es keineswegs Kant's Absicht, die religiösen Überzeugungen, nachdem er denselben die Stütze der spekulativen Erkenntnifs genommen, ganz ohne Stütze zu lassen; vielmehr, wie er es schon in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft"[1]) bezeichnet: er wollte „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". Aber in der Ausbildung dieses Glaubens hält er sich überall in so weisen Schranken, verzichtet er so einsichtsvoll auf jeden Anspruch, vom praktischen Interesse aus für die spekulative Vernunft oder für die eigentliche Erkenntnifs etwas zu gewinnen dafs er, weit entfernt, hiedurch jenes Verdienst zu schmälern, sich nur ein neues dadurch erworben hat, und wenn seine Nachfolger ihm auch hierin gefolgt wären, die neuere deutsche Philosophie vor den Verirrungen und Phantastereien, in welchen wir sie befangen sehn, gänzlich bewahrt geblieben sein würde.

In der That, wenn es sich um ein Wissen handelt, und um ein Wissen von etwas Wirklichem, von etwas, dessen Existenz wir behaupten: so müssen wir mit der gröfsten Strenge den Grundsatz

1) Sechste Aufl. S. XXII.

geltend machen, welchen wir für das Sein oder die Realität im Allgemeinen festgestellt haben, dafs wir nämlich desselben in keiner Art als durch (innere oder äufsere) Wahrnehmung (oder Erfahrung) gewifs werden können. Da wir es nun hier mit Gegenständen zu thun haben, welche jeder unmittelbaren Erfahrung entzogen sind (denn sonst wären sie ja nicht übersinnliche), so könnte natürlich nur von mittelbarer Erkenntnifs aus Erfahrungen, oder davon die Rede sein, dafs sie von gewissen (inneren oder äufseren) Wahrnehmungen aus objektiv-nothwendig vorausgesetzt würden. Dies aber wäre für die Behauptung ihrer Existenz wesentlich erfoderlich. Giebt es auch allerdings (in den sogenannten reinen mathematischen und philosophischen Sätzen) Erkenntnisse *a priori* aller Erfahrungen (d. h. aller Erfahrungen von den in diesen Sätzen behaupteten Verhältnissen), so sind doch diese durchgehends nur abstrakte Formeln, oder hypothetische Sätze, welche aussagen, dafs wo oder wenn sich das in dem einen Gliede des Satzes Bezeichnete vorfinde, auch das in dem anderen Gliede Bezeichnete gegeben sein müsse, ohne dafs sie das Mindeste darüber aussagen könnten, unter welchen Verhältnissen beide, oder ob sie auch nur überhaupt in der Wirklichkeit gegeben seien. Bei den Problemen aber, mit welchen wir es jetzt zu thun haben, kommt es gerade auf die Wirklichkeit an; und so dürfen wir denn bei ihnen durchaus nicht auf die Begründung von einem Wirklichen oder Wahrgenommenen aus Verzicht leisten.

Gleichwohl, wenn wir die Religionsphilosophie seit Kant, und besonders die der unmittelbaren Gegenwart überblicken, finden wir sie fast durch-

gehends zurückgefallen in die Ableitung aus bloſsen Begriffen, oder auch, was noch schlimmer ist, eine Ableitung aus wild ausschweifenden Phantasien an deren Stelle gesetzt. Das philosophische Denken lag in Deutschland noch zu sehr im Scholasticismus befangen, als daſs es über die Mängel desselben schon durch Kant hätte aufgeklärt und davon frei werden können; es war noch zu wenig zur Mündigkeit herangereift, zu wenig vom Phantasiren geschieden, als daſs es den Anfoderungen streng metaphysischer Erkenntniſsbegründung hätte Gehör geben können.

Dazu kam, daſs auch hier die durch das ganze Kantische System hindurchgehende Inkonsequenz[1]) höchst verderblich wirken muſste. Während Kant im Allgemeinen die Behauptung aufstellte, die Erkenntniſs aus bloſsen Begriffen, so lange ihr keine Anschauung (innerer oder äuſserer Erfahrung) entgegenkomme, ermangele aller Gewähr für die Existenz des in diesen Begriffen Gedachten, sei ein bloſses Hirngespinnst, dessen Möglichkeit selbst für immer ungewiſs bleiben müsse, baute er sein eigenes System, die Theorie der Vernunft, welche er bei seiner Kritik der Vernunft zum Grunde legte, aus bloſsen Begriffen auf. Daher denn auch die hauptsächlichste Veränderung, welche durch diese Kritik herbeigeführt wurde, nur darin bestand, daſs an die Stelle der objektiven Erdichtungen (Spekulationen), in welchen sich die bisherige Religionsphilosophie bewegt hatte, jetzt subjektive Erdichtungen (Spekulationen) traten: Theorien der Vernunft, Phantasien von Vermögen oder Kräften des menschlichen

1) Vgl. hiezu oben S. 20. ff. und meine Schrift „Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit", S. 26. ff.

lichen Geistes, von welchen man (ebenfalls phantasirend) behauptete, dafs sie diese oder jene Offenbarung über das Übersinnliche enthielten.

Aber dadurch, dafs man behauptet, ein solches oder ein solches Vermögen (Vernunft, Idee, intellektuelle Anschauung, Glaubenskraft, oder wie man dasselbe sonst nennen mochte) müsse im menschlichen Geiste vorhanden sein (d. h. nach den vorgefafsten Begriffen, der Einbildung des Behauptenden), wird dasselbe nicht wirklich, und eben so wenig dasjenige Übersinnliche, wofür dadurch Gewähr geleistet werden soll. Eine rein auf die Erfahrungen unseres Selbstbewufstseins gegründete und in besonnener Zergliederung tiefer eindringende Psychologie zeigt unzweifelhaft, dafs dem menschlichen Geiste überhaupt keine anderen Vermögen angeboren sind, als die sinnlichen Urvermögen: keine Vermögen, welche bestimmte Vorstellungen, Begriffe, Sätze, oder gar Behauptungen über die Existenz von etwas aufser uns enthielten. Alles von dieser Art mufs erst werden, und unterliegt in seinem Werden den allgemeinen Gesetzen der Erkenntnifsbildung, welche für metaphysische oder für religionsphilosophische Sätze keine anderen, als für alle übrigen, sind.

Auch hier findet vollkommen seine Anwendung, was wir in Hinsicht der bisher angenommenen Seelenvermögen im Allgemeinen festgestellt haben[1]), dafs sie nämlich in keiner Art etwas ursprünglich Substantielles sind: was doch unstreitig der Fall sein müfste, wenn sie irgendwie sollten eine ursprüngliche Offenbarung über bestimmte Gegenstände, möchten es nun sinnliche oder übersinnliche sein, enthalten

1) Vgl. S. 316. ff.

können. Vielmehr sind die Eigenthümlichkeiten, welche an diesen Vermögen hervortreten, erst später gewordene, und vielmehr adjektivischer Natur: es sind Entwickelungsformen, welche für das psychische Substantielle erst durch mancherlei Zwischenprocesse, und nicht selten für eines und dasselbe Substantielle die verschiedensten Entwickelungsformen, eintreten können.

Daher auch die vielen Streitigkeiten, zu welchen die Beantwortung der Frage veranlafst hat, durch welches Vermögen dem Menschen die religiösen Wahrheiten offenbar würden, ob durch den Verstand, oder durch die Vernunft, oder durch das Gefühl, oder durch ein besonderes Organ für das Übersinnliche etc., für den tiefer Blickenden gröfstentheils auf nichts zurükkommen. Die Vernunft ist nicht schon anfangs fertig gegeben, und entwickelt sich nicht isolirt; sondern, indem sie die Gesammtheit aller der höheren geistigen Gebilde umfafst, welcher der Mensch, und von allen uns in unmittelbarer Erfahrung vorliegenden Wesen, der Mensch allein vermöge der höheren Kräftigkeit seiner Urvermögen fähig ist, kann sie sich in allen ihren Theilen erst allmälich, vermöge einer grofsen Anzahl vorbildender Processe, ausbilden, und bei diesen nimmt sie von allen Seiten her psychische Gebilde anderer Art in sich auf: Gefühle, Erfahrungen, innere Anschauungen, Begriffe, Urtheile etc. So nun auch in Hinsicht der religiösen Überzeugungen. Mag man dieselben immerhin, da sie zu den höchsten und vollkommensten Produkten des menschlichen Geistes gehören, als aus der Vernunft hervorgehend bezeichnen. Aber zur Erzeugung dieses Theiles der Vernunft (wie zu der aller übrigen) wirken, mehr oder weniger, und bei dem einen Menschen

in diesem, bei dem anderen in jenem Mischungsverhältnisse, alle anderen Vermögen mit (d. h. Gebilde von allen anderen, weniger hoch gebildeten Formen, gehn darin als elementarische Bestandtheile ein); und insofern ist es eben so richtig, wenn man sie (nur nicht ausschliefslich, und für alle Menschen in gleichem Maafse) als dem Gefühle, oder dem Verstande, oder der Phantasie etc. angehörig darstellt.

Für alle diese Entwickelungen nun, wie mannigfaltig und zum Theil individuell-verschieden sie auch sein mögen, läfst sich allerdings eine gewisse allgemein-menschlich-nothwendige Prädetermination nachweisen. Sie werden für alle Menschen, vermöge der Beschaffenheit ihrer Uranlagen und ihrer Bildungsverhältnisse, in einer gewissen bestimmten Art eingeleitet, und müssen demnach auch zu gewissen allgemein-gleichen Produkten führen. Wir werden diese allgemein-menschlich-gleiche Prädetermination, in allen ihren Formen und Verwickelungen, später genau nachweisen. Aber von welcher Art und Ausdehnung auch dieselbe sein möge: sie würde doch immer zunächst nur eine subjektiv begründete sein, und aus der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser subjektiven Begründung für die Realität des in diesen Überzeugungen Gedachten höchstens eine Art von Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewifsheit gewonnen werden können. Vielmehr könnte uns diese nur entstehn, wenn wir sie nach den allgemeinen Grundverhältnissen der Realität, wie wir dieselben im ersten Haupttheile unserer Betrachtungen kennen gelernt haben, zu rechtfertigen im Stande wären.

Die subjektive oder idealistische Spekulation also, wie sie seit Kant ausgebildet worden ist,

zeigt sich in Hinsicht Desjenigen, worauf es eigentlich ankommt, in Hinsicht der wahrhaft objektiven Gültigkeit oder Realität der Vorstellungen vom Übersinnlichen, um nichts besser begründet, als die frühere objektive oder realistische Spekulation. Vielmehr müssen wir dieselbe einer zwiefachen Erschleichung anklagen: indem sie einmal dem menschlichen Geiste angeborene Vermögen zuschreibt, welche sich in demselben nicht wirklich finden, und zweitens auf der Grundlage des in dieser Art subjektiv Angenommenen ohne Weiteres die Objektivität des dadurch Vorgestellten behauptet. Das Erstere findet sich schon bei Kant selber, das Letztere ist erst durch seine Nachfolger eingeführt, und eine Abweichung von seinen Grundprincipien, welche jedoch ebenfalls gewissermaafsen durch die Art, wie er den Begriff des Objektiven fafste[1]), vorbereitet war.

Insofern nun haben Diejenigen gegen Kant und dessen unmittelbare Nachfolger Recht, welche von der idealistischen Spekulation wieder zu der alten realistischen zurückgelenkt haben, und ihre objektiven Phantasien unmittelbar als real behaupten. Bei der reinen Durchführung dieses Verfahrens (wie sie in früherer Zeit mehr oder weniger allgemein war) würden wir wenigstens nur Eine Erschleichung haben. Jedoch hat freilich keines unserer neuesten Systeme dieses Verfahren rein durchgeführt; vielmehr sehn wir in der bekannten Behauptung der „Identität des Subjektiven und Objektiven" auch die idealistische Erschleichung noch immer fortspuken.

Im Gegensatze gegen diesen beide Formen der

1) Vgl. meine kleine Schrift „Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit", S. 36. ff.

Spekulation müssen wir nun auch für die Religionsphilosophie auf das Strengste an dem Satze festhalten, daſs es keine andere Gewähr giebt für die Realität eines Begriffes oder Satzes, als die Zurückführung auf (äuſsere oder innere) Erfahrung, und daſs also aus bloſsen Begriffen eine Erkenntniſs des Übersinnlichen eben so wenig, als eine Erkenntniſs des Sinnlichen, erworben werden kann.

II. Aber wir müssen nun zu dem Zweiten übergehn: die Grundverhältnisse erwägen für die Erkenntniſs des Übersinnlichen von Erfahrungen aus. Haben wir für diese eine gröſsere Wahrscheinlichkeit des Gelingens?

Es möchte sich wohl schwerlich leugnen lassen, daſs die Aussichten im Allgemeinen beinah eben so ungünstig sind. Wir stoſsen nämlich hier auf die unüberwindliche Schwierigkeit, wie wir vom Endlichen oder Beschränkten zu einem wahrhaften oder vollendeten Unendlichen hinüberkommen wollen. Der menschliche Geist, wie wir schon mehrmals bemerkt haben, vermag nichts absolut zu erdichten oder zu erdenken. Bei allem unserem Dichten und Denken müssen wir das Material aus dem Gegebenen (den äuſseren oder inneren Erfahrungen) nehmen. Dieses können wir dann an einander reihen, verschmelzen, und auf der anderen Seite die in der Wirklichkeit vorliegenden Begränzungen und Unvollkommenheiten ausscheiden; aber mit allem Diesem kommen wir (wie wir uns schon bei der Betrachtung des Raumes und der Zeit überzeugt haben[1])), nur zu einem Unendlichen in der Bedeutung, daſs wir für unsere Anreihung kein Ende finden können; es

1) Vgl. S. 247. ff. und S. 259.

entsteht uns also nur ein Schein der Vollendung, indem uns (dem Einen früher, dem Anderen später) der innere Blick schwindelt bei'm Weiter- und Weitergehn. So gewinnen wir, ist anders die Kraft unseres Vorstellens stark genug, eine Idee oder ein Ideal, aber welche, genauer betrachtet, in keinem Falle so weit reichen, dafs dadurch das Übersinnliche in seiner Wahrheit erfafst und ausgedruckt würde.

Man hat oft in eben diesem Nicht-Genügen des durch eine solche Anreihung oder Steigerung Gebildeten den Beweis finden wollen, dafs uns das wahre Übersinnliche in anderer Weise, in einer uns ursprünglich inwohnenden Norm gegeben sein müsse. Sonst würde uns ja jenes nicht zu Ende kommende Unendliche befriedigen; und dafs es uns nicht befriedige, dafs wir darüber hinaus ein Höheres ahnen, zu welchem es nicht hinanreichen könne, setze doch ein anders begründetes Bewufstsein dieses Höheren voraus. Aber jenes Ungenügen erklärt sich leicht aus dem ebenfalls schon nachgewiesenen Verhältnisse: dafs uns nämlich, sobald wir von den gegebenen Schranken und Begränzungen abstrahirt haben, für die Kombinationen dieser abstrakten Anschauungen eine völlig unbegränzte Weite gegeben ist. Denn im abstrakten Denken kann ja doch in keiner Art eine Begränzung entstehn in Hinsicht Desjenigen, wovon zum Behufe seiner abstrahirt worden ist. Wir gelangen zwar in jedem einzelnen Falle wirklich zu einem Ende, indem es unserem inneren Blicke (wie wir es bezeichnet haben) schwindelt, unsere Vorstellungskraft über der immer neuen Anreihung und Verschmelzung ermattet. Aber wenn wir uns hierüber besinnen, oder uns erholt haben von jener für den Augenblick höchsten Spannung, so stellt sich uns dasselbe Verhältnifs, die unbegränzte

Möglichkeit immer neuer Ansätze und Anspannungen für die Steigerung dar; und indem so gewissermaafsen jeder folgende Augenblick den vorigen anklagt, tragen diese Ideen und Ideale den Stempel ihres Ungenügens unmittelbar an sich, ohne dafs wir für die Offenbarung desselben eine anderweitige Norm anzunehmen benöthigt oder berechtigt wären. Was wir auch in dieser Art bilden mögen: es zeigt sich als zu klein, indem uns ja die Möglichkeit offen steht, und es blofs von uns abhängt, ein Gröfseres zu bilden; aber dieses Gröfsere, und das Gröfsere dieses Gröfseren, und so ins Unendliche fort, ist mit derselben Unvollkommenheit behaftet; und so zeigt sich denn der menschliche Geist eben vermöge dieser Unbeschränktheit als durch und durch beschränkt. In immer neuen Kraftanstrengungen können wir zum Übersinnlichen anstreben; aber wie vielfach und mit welchem Grade von Spannung wir auch streben mögen, dasselbe bleibt uns immer unerreichbar.

Wir betrachten dies noch aus einem anderen Gesichtspunkte. Das Problem der Religionsphilosophie, die Begründung der Überzeugungen vom Übersinnlichen, können wir in zwei untergeordnete zerlegen: das Sein (die Existenz) und das Was (das Wesen) des Übersinnlichen nachzuweisen. Gewöhnlich nun wird das erste dieser beiden Probleme als das schwierigere betrachtet: indem ja, wie man meint, alle Angriffe des Skepticismus, Atheismus etc. gegen das Sein oder die Existenz des Übersinnlichen gerichtet seien. Aber dem tiefer Blickenden zeigt sich das Gegentheil. Das vermöge der Erfahrung gegebene Sein ist so durch und durch Bruchstück, dafs wir uns dem Versuche zu seiner Ergänzung, oder

doch der Annahme, dafs darüber hinaus noch ein anderes, in dieser oder in jener Art, existiren müsse, unmöglich entziehn können. Selbst der Atheist und der Läugner der Unsterblichkeit nehmen, wie sich klar nachweisen läfst, ein solches Darüber-hinaus an. Die Schwierigkeit liegt also vielmehr in dem Zweiten: in dem Was des Übersinnlichen, oder darin, mit unserem Vorstellen und Denken etwas zu erreichen, welches wirklich die genügende Ergänzung jener Bruchstücke: nicht selbst wieder Bruchstücke, sondern ein wahres Ganzes oder Vollendetes gäbe. Und dies möchte, nach den vorher mitgetheilten Erörterungen, als unmöglich zu betrachten sein.

Hierüber nun dürfen wir uns auch nicht im Geringsten verwundern, wenn wir den Grund, auf welchen wir bauen, genauer ins Auge fassen. Selbst von dem sinnlichen Sein liegt ja doch nur ein überaus kleiner Theil in dem Bereiche der menschlichen Erfahrung: die Oberfläche unserer Erde, eines Sandkornes im Weltgebäude (selbst so weit unsere Kurzsichtigkeit dasselbe ahnend zu ermessen im Stande ist), und während eines Zeitraumes, welcher in Vergleich mit dem All der Zeit ein Augenblick ist. Wie also wäre es wohl möglich, da wir selbst das Sinnliche in so ausnehmender Beschränktheit auffassen, auch nur in annähernder Wahrheit Dasjenige zu erkennen, was unendlich über die gesammte sinnliche Welt erhaben ist!

Der neueste scharfsinnige Bearbeiter der sogenannten natürlichen (Physiko-) Theologie[1]) stellt die

1) Brougham in seiner bekannten Schrift „*A discourse of natural theology, showing the nature of the evidence and the advantages of the study* (London 1835), vgl. beson-

Behauptung auf, die Erkenntnifs Gottes erfolge in dieser Wissenschaft ganz nach derselben Methode, und habe daher auch dieselbe Gewifsheit, wie die Erkenntnifs der Naturkörper und Naturkräfte. Es seien dieselben Schlüsse, welche zu der Erkenntnifs führten, dafs das Auge ein achromatisches Instrument sei, und zu der, dafs dieses Instrument, welches mit so grofser Angemessenheit durch eine eigenthümlich-künstliche Konstruktion einen so wichtigen Zweck erfülle, von einem Wesen gemacht sein müsse, dem die Gesetze des Lichtes etc. bekannt gewesen seien. Wir wüfsten ja aus der Erfahrung, dafs gewisse Produkte und Einrichtungen nur von einem absichtlich schaffenden und mit Erkenntnifs begabten Wesen ausgehn könnten. Von solchen nun zeige sich uns in der Natur ein unendlicher Reichthum und von unendlicher Vollkommenheit; und indem wir also in Hinsicht dieser jenen Schlufs geltend machten, so füge die natürliche Theologie überall nur ein einziges kurzes Glied zu der Kette hinzu, welche die Demonstration des Naturforschers bilde, und ein Glied von demselben induktiven Charakter. — Wie nun? — Wir könnten dies gewissermaafsen zugeben, wenn wir nur dieses Eine Glied wirklich hinzuzufügen im Stande wären! Aber dieses Eine Glied würde, sowohl von Seiten der Grundlage des Schlusses, als von Seiten des Zu-erschliefsenden, von so unendlicher Gröfse sein müssen, dafs dagegen die ganze grofse Kette aller unserer Naturwissenschaften zusammengenommen wie nichts verschwinden würde. Es kann, wie Kant sehr richtig bemerkt, niemals eine Erfahrung

ders Section II. *(Comparison of the physical branch of natural theology with physics)*, p. 28. ff.

gefunden werden, welche einer Idee entspräche. Wir vermögen weder die Welt so vorzustellen, wie sie ein Gottes würdiges Werk sein würde, noch die Idee Gottes selber für unser Vorstellen zu vollenden, sondern in Hinsicht des Einen wie des Anderen können wir nicht über ein Streben hinaus, welches dem angestrebten Ziele stets unendlich fern bleiben muſs.

So erhellt denn schon aus diesen vorläufigen allgemeinen Betrachtungen unzweifelhaft, daſs wir von dem Übersinnlichen weder durch bloſses Denken, noch durch Schlüsse aus Erfahrungen ein strenges Wissen oder Erkennen zu erwerben vermögen, und demnach der Ergänzung durch praktische Principien, wie sie den Überzeugungen des Glaubens und Ahnens zum Grunde liegen, nicht entbehren können. Wir müssen nun noch in eben der Art die Natur und Begründungsverhältnisse dieser letzteren erwägen.

III. Wir haben früher gesehn, wie sich die Vorstellungen, welchen unmittelbar ein Reelles entspricht, von den rein innerlich gebildeten oder eingebildeten unterscheiden. Bei'm Glauben nun haben wir es weder mit den einen noch mit den anderen zu thun; sondern die Realität des Geglaubten ist nach Erkenntniſsverhältnissen als in höherem oder niederem Grade wahrscheinlich gegeben, aber nur als wahrscheinlich, d. h. so daſs für die gewisse Begründung derselben mehr oder weniger mangelt; und dieser Mangel wird von Gefühlen und Bestrebungen oder Bedürfnissen her ausgefüllt.

Zwischen der psychischen Bildungsform nämlich, in welcher sich uns das unmittelbar reell Gegebene darstellt, und der von rein eingebildeten Vorstellungen, giebt es unzählige mittlere, denen die eigenthümliche Stärke und Frische, welche die ersteren

charakterisirt, nicht in dem Maafse beiwohnt, aber auch nicht, wie bei den letzteren, ganz fehlt. Dies zeigt sich schon bei denjenigen Vorstellungen, durch welche wir, auf Veranlassung einer gewissen unmittelbar wahrgenommenen Qualität, eine andere mehr innere, die sich uns früher stets damit verbunden gezeigt hat, als existirend voraussetzen. Von jener wahrgenommenen aus wird die gröfsere Stärke und Frische auf die vorausgesetzte übertragen; und so wird diese denn von der letzteren allerdings erworben, aber nur aus der zweiten Hand. So könnte sie einer anderen Vorstellung, vermöge deren wir wieder etwas mit dieser zweiten stets Verbundenes annähmen, aus der dritten, oder aus der vierten etc. Hand zu Theil werden. In allen diesen Verhältnissen bildet sich diese Annahme rein oder vollständig nach Erkenntnifsverhältnissen: auf der Grundlage von Vorstellungen und Vermittelungen (Verknüpfungsverhältnissen), welche aus dem Objektiven stammen. Wenn wir z. B. auf Veranlassung davon, dafs wir ein Thier lebendige Jungen gebähren und säugen sehn, bei demselben warmes und rothes Blut voraussetzen, oder bei dem Anblick einer reifen Weintraube, dafs uns ihr Genufs erquicken werde: so sind die eigenthümliche Stärke und Frische, die diese Vorstelluugen zu Voraussetzungen des Reellen machen, zwar nur übertragen, aber übertragen von solchen Vorstellungen her, welche unmittelbar realen oder objektiven Ursprunges sind, und vermöge solcher Verhältnisse des Zusammen, deren Erkenntnifs wir aus dem Realen oder Objektiven geschöpft haben; und durch Beides zusammen wird die Bildungsform, wodurch sie zu Voraussetzungen des Realen werden, vollständig begründet.

Man setze dagegen, von einer interessanten Thatsache lägen dem Historiker nur ungenügende oder verdächtige Zeugnisse vor, oder wir sollten ein wichtiges Geschäft mit jemand abschliefsen, den wir nur sehr unvollkommen kennen. Auch in diesen beiden Fällen haben wir allerdings objektiv begründete Vorstellungen, an welche sich nach gewissen Verknüpfungsverhältnissen Unterlegungen anschliefsen könnten; aber diese Verhältnisse sind mehr oder weniger lückenhaft und unsicher, und dadurch werden es die Unterlegungen ebenfalls. Gleichwohl sagt der Historiker, er glaube, dafs sich die Sache in dieser Art zugetragen habe; und wir schliefsen das Geschäft wirklich ab, indem wir glauben, dafs uns Der, mit welchem wir es zu thun haben, nicht betrügen werde. Woher nun hier die Begründung der Voraussetzungen, oder wie wir es bestimmter ausdrucken können, die eigenthümliche Verstärkung und Ausbildung der Vorstellungen, welche für uns das blofs Eingebildete oder Mögliche zum Geglaubten machen? — Unstreitig nur dadurch, dafs das in der objektiven oder Erkenntnifsbegründung Mangelnde subjektiv oder von Gefühlen und Bestrebungen aus ergänzt worden ist. Wir glauben, weil uns irgend ein Interesse dazu hindrängt, oder weil es uns ein Gefühl in dieser Art wahrscheinlich macht. Durch Übertragung von diesen aus wird den Vorstellungen die dafür erfoderliche Bildungsform mitgetheilt.

Schon dem Bewufstsein des gewöhnlichen Lebens geben sich unzählige Arten und Abstufungen des Glaubens kund. Welche Verschiedenheit zwischen demjenigen Historiker, der durch eitle Einbildung verleitet wird, eine abentheuerliche Hypothese, blofs weil sie neu und noch von niemand vorher aufgestellt

worden ist, für wahr zu halten, und dem anderen, welchen ein genialer Takt auf sicherem Wege fortführt! Oder zwischen dem Leichtgläubigen, welcher sich aus Unerfahrenheit, oder weil er zu indolent ist, weitere Untersuchungen anzustellen, Jedem ohne Unterschied in die Arme wirft, und Demjenigen, dessen hoher Sinn den gleichen hohen Sinn in Anderen bei'm ersten Begegnen herauszufühlen weifs! — Während uns der Glaube der Einen ein halb mitleidiges, halb verächtliches Lächeln abdringt, fühlen wir uns durch den der Anderen zur Bewunderung und Hochachtung gestimmt.

Prägen wir uns diese Verschiedenheiten bestimmter aus, so zeigen sie sich, sowohl von Seiten des Zu-ergänzenden, als von Seiten Desjenigen, wodurch die Ergänzung geschieht, theils als quantitative, theils als qualitative. Es kommt einmal darauf an, wie viel nach Erkenntnifsverhältnissen an der Gewifsheit mangelt, und wie stark die Gefühle und Bedürfnisse sind, welche diesen Mangel ausfüllen; es kommt aber auch aufserdem darauf an, von welcher Art beide sind: die Bedürfnisse z. B. sinnliche (wie in dem angeführten Falle die Indolenz und Faulheit) oder geistige, oder moralische, auf Einzelne oder auf eine gröfsere Anzahl sich beziehende, gegenwärtige oder künftige, gewisse oder ungewisse etc. Nach Maafsgabe von Beidem wird nicht nur der Grad der Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit, sondern auch der Werth oder die Würde des Glaubens unzähliger Modifikationen fähig sein.

Von Seiten des Zu-ergänzenden zeigt sich für unseren Zweck als die bedeutendste Verschiedenheit die zwischen dem historischen und dem soge-

nannten moralischen Glauben. Die Gegenstände des Glaubens nämlich können entweder Thatsachen sein, also solche, die sich ihrer Natur nach wahrnehmen oder von Wahrnehmungen aus bestimmen lassen, nur dafs die Wahrnehmungen nicht wirklich Statt gefunden haben, oder die Tradition derselben nicht bis zu uns gelangt ist; oder sie können ihrer Natur nach überhaupt nicht Gegenstände der Erfahrung und von Erfahrungen aus zu bestimmen sein. Zur ersten Klasse gehören alle naturwissenschaftlichen Hypothesen, alle geschichtlichen Konjekturen, so wie der positive Religionsglaube; zur zweiten alle die Glaubenssätze, mit welchen wir es hier zu thun haben: die sich auf das Übersinnliche beziehn. Wo ein Glaube der ersten Art für jemand entsteht, ist eine vollständige Begründung nach Erkenntnifsverhältnissen möglich, oder würde sie doch (wenn nicht dieses oder jenes dazwischen gekommen wäre) möglich gewesen sein; und das Eintreten des Glaubens statt ihrer ist also gewissermaafsen als zufällig zu betrachten. Der Glaube der zweiten Art dagegen bezieht sich auf Gegenstände, deren Erkenntnifs für den Menschen unter allen Umständen unmöglich ist, und ist also insofern, wenn wir uns überhaupt eine Überzeugung über denselben bilden wollen, wesentlich nothwendig bedingt[1]).

1) Der von Kant eingeführte Ausdruck „moralischer Glaube" ist in zwiefacher Beziehung unangemessen. Denn auf der einen Seite kann die Ergänzung auch bei historischen Gegenständen durch moralische Motive erfolgen (für uns ein moralisches Bedürfnifs eintreten, diese oder jene Thatsache anzunehmen oder nicht anzunehmen), und auf der anderen Seite der Glaube an das Übersinnliche von nicht moralischen (von sinnlichen etc.) Motiven aus vermittelt werden. Eher würde man

Eine speciellere Würdigung dieser Verschiedenheiten versparen wir auf die kritische Auseinandersetzung der Kantischen Theorie des moralischen Glaubens.

Die Religionsphilosophie hat im Allgemeinen zwei Hauptprobleme: Gott oder den Urgrund der Welt, und die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode. Das Problem der Freiheit, welches Kant und Andere als das dritte aufgeführt haben, gehört nicht in diese Wissenschaft, da es sich, wie wir uns bei seiner Behandlung im zweiten Haupttheile überzeugt haben, auf durch und durch gegebene Verhältnisse bezieht.

Diese beiden Probleme nun zeigen sich schon ihren allgemeinsten Grundverhältnissen nach als sehr verschieden. Bei dem ersten ist das Wesen, auf welches die Frage gestellt ist, in keinem Punkte seines Seins gegeben[1]). Nur ein Theil seiner Werke ist uns gegeben; und wollen wir von diesen aus zu seiner Erkenntnifs gelangen, so müssen wir uns des Schlusses von der Folge auf den Grund bedienen, welcher bekanntlich, selbst unter den günstig-

allenfalls „philosophischer Glaube" sagen können. Denn wenn auch allerdings der Glaube an das Übersinnliche unendlich häufig aufserhalb der Philosophie entsteht, so bezieht er sich wenigstens auf solche Gegenstände, welche auch Gegenstände, und wesentliche Gegenstände für die Philosophie sind, während der historische Glaube (z. B. der positive Religionsglaube) nie in der Art Gegenstand für die Philosophie werden kann, dafs dieselbe aus ihren Principien über seine Richtigkeit oder Unrichtigkeit zu urtheilen im Stande wäre.

1) Wenigstens nicht als solches, oder als Urgrund der Welt. In anderer Art wird sein Gegebensein allerdings von dem Pantheismus behauptet.

sten Umständen, immer eine gewisse Unsicherheit hat[1]). Dagegen uns bei dem Probleme der Fortdauer nach dem Tode das Wesen, auf welches sich das Problem bezieht, nicht nur überhaupt gegeben ist, sondern auch bis zu dem Punkte seines Daseins hin, der als der entscheidende zu betrachten ist für die Lösung dieses Problems, und wir darüber hinaus schliefsen können vermöge des Schlusses von dem Grunde auf die Folge, welcher einer sehr grofsen Sicherheit fähig ist.

Schon bei dieser vorläufigen allgemeinen Betrachtung also ergeben sich für die Lösung des zweiten Problemes ungleich günstigere Aussichten; und so machen wir denn (da es doch im Allgemeinen zweckmäfsiger sein möchte, vom Leichteren und weniger Problematischen zu dem Schwierigeren und Problematischeren fortzugehen) mit den Betrachtungen über die Fortdauer nach dem Tode den Anfang.

1) Vgl. meine „Logik als Kunstlehre des Denkens" S. 133. f. und 143.

Zweiter Abschnitt.

Die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode.

In keinem anderen Verhältnisse dringt sich uns das Bruchstückartige des menschlichen Erkennens so unmittelbar und so schmerzlich auf, als wenn wir Diejenigen, deren Existenz irgendwie inniger mit der unsrigen verbunden ist, durch den Tod uns entrissen sehn. Freilich ist es auch demüthigend, dafs wir von dem unermefslichen Weltall, welches sich vor unseren Augen ausbreitet, nur einen so kleinen Theil genauer kennen; dafs wir in der Reihenfolge der Ursachen und Wirkungen, mit Anspannung aller unserer Denkkräfte, weder rückwärts zu einem Anfange, noch vorwärts zu einem Zielpunkte zu gelangen im Stande sind; und dafs uns die göttliche Weltregierung in so vielen Beziehungen ein unauflösliches Räthsel bleibt. Aber in allen diesen Verhältnissen entstehn uns doch das Verlangen und das Bewufstsein der Beschränktheit unseres Erkennens erst durch eine Reihe von Schlüssen; und diese sind mehr Sache der Spekulation, als dafs sie unmittelbar und tiefergreifend unser Interesse in Anspruch nähmen. Ganz anders, wenn sich zwei uns theure Augen schliefsen. Ein Vorhang fällt plötzlich nieder, und entzieht uns die Aussicht,

die nur noch eben so freundlich, so entzückend, so beseligend vor uns lag. Der Verkehr der Liebe und des Wohlwollens, in welchem wir das Glück unseres Lebens fanden, ist abgebrochen; der Gegenstand unserer innigsten Hochachtung und Verehrung in eine uns unerreichbare Ferne entrückt; ein Leben, an welches die herrlichsten Hoffnungen geknüpft waren, hoffnungslos abgeschnitten. Und eben so, wenn wir uns diesen Erfolg in Bezug auf uns selber vergegenwärtigen. Was hilft es uns, wenn wir mit den gröfsten Anstrengungen auf irgend ein erhabenes Ziel hingearbeitet, und keine Selbstverleugnung für zu schwer geachtet haben, um sie für dessen Erreichung zum Opfer zu bringen? — Der Tod reifst uns in der Mitte der Arbeit hinweg; das Gebäude, welches wir aufgerichet, fällt wieder zusammen: denn nur sehr selten wird sich ja ein Anderer finden, in welchem die zu seiner Fortführung erfoderliche Idee in eben der Art lebendig wäre; und was wir selber waren, was wir durch die Thätigkeit für dasselbe geworden sind, wird vielleicht für immer vernichtet! — So ist denn das dringende Verlangen, irgendwie hinter den Vorhang zu blicken, und von Dem, was derselbe verbirgt, eine, sei es nun bestimmtere und umfassendere, oder auch nur beschränkte und unbestimmte Kenntnifs zu gewinnen, ein sehr natürliches. Daher auch die allgemeine Erfahrung, dafs selbst die ungründlichsten Schriften über die Unsterblichkeit der Seele mit lebhaftem Interesse aufgenommen werden, und die luftigsten Hirngespinnste, die wunderlichsten Träume darüber immer auf einen Kreis von Gläubigen rechnen können. — Aber wie nun? Ist es in Wahrheit möglich, diese Lücke unserer Erkenntnifs auszufüllen? Oder ist es eben nur die Gespanntheit

des Verlangens, welche uns trügerisch eine solche Ausfüllung vorspiegelt?

Blicken wir um uns, so finden wir im Leben bei Gebildeten und Ungebildeten die darauf gerichteten Überzeugungen in den mannigfachsten Graden und Arten ausgebildet. Kaum bei irgend einem anderen Gegenstande möchten sich so viele Abstufungen des Interesses und der Sicherheit, und auf jeder Stufe so viele Schattirungen der Ansichten, so viele verschiedenartige Ausbildungen des Vorstellens nachweisen lassen. In der genauesten Verbindung mit diesen, theils als begründende Ursachen, theils als weitere Ausführungen, stehn die Dogmen der positiven Religion. Aber auch diese geben uns über die Art und die Verhältnisse der Fortexistenz so wenig, und haben überhaupt einen so unbestimmten, oder (um mich dieses Ausdruckes zu bedienen) schattenartigen Charakter, dafs dadurch die mehrfach geäufserte Vermuthung bestätigt zu werden scheint, Gott habe den Menschen von dem jenseitigen Leben deshalb so wenig offenbart, damit sie nicht durch den Gedanken an die Herrlichkeit desselben von dem gegenwärtigen Leben abgezogen würden, welches schon an sich selber für Viele so wenig Anziehendes und Befriedigendes habe. Wie sich dies aber auch verhalten möge, so ist es doch unstreitig, dafs die geringe Bestimmtheit und Ausführlichkeit der positiven Religion über diesen Gegenstand bei Denjenigen, deren Glaube nicht sehr stark ist, auch der Gewifsheit darüber mehr oder weniger Abbruch thun mufs.

Neben diesen freier und frischer gebildeten Überzeugungen nun stehn die Lehrsätze und Beweisführungen der Philosophie. Aber wenn diese letztere überhaupt als noch erst im Werden begriffen

angesehn werden mufs, so ist sie es namentlich hier im höchsten Maafse. Allerdings fehlt es nicht an Solchen, welche in dieser oder in jener Weise die Fortdauer nach dem Tode apodiktisch für das Erkennen festgestellt zu haben behaupten. Bis jetzt aber hat noch keine Argumentation dieser Art eine allgemeine Anerkennung erworben, oder sonstwie den Beweis abgelegt, dafs ihr eine allgemein überzeugende Kraft inwohne; vielmehr, je entschiedener der Dogmatismus aufgetreten ist: um so höher gespannt hat sich auch ihm gegenüber der Skepticismus entwickelt, und an dem dogmatischen Aufbau so lange gerüttelt, bis dieser in sich selber zusammengesunken, oder doch wenigstens so erschüttert worden ist, dafs er keinen festen Halt mehr gewährte. Daher denn Andere der Ansicht gewesen sind, nicht in strenger Erkenntnifs, sondern nur in einem Vernunftglauben lasse sich eine Überzeugung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele gewinnen. Zur Begründung eines solchen hat man dann theils angeborene Principien mancher Art, theils, mit Verwerfung dieser, gewisse allgemein-menschlich nothwendige Unterlegungen angenommen, die zu unabweisbaren Postulaten führen sollten; und auf der Grundlage hievon den Dogmen des Vernunftglaubens bald diesen, bald jenen Grad der Gewifsheit beigelegt.

Noch andere haben behauptet, die Überzeugung von unserer Fortdauer sei gar nicht zu begründen: für den Glauben eben so wenig, wie für die Erkenntnifs; oder haben wohl gar geradezu die Nicht-Fortdauer erweisen zu können gemeint. Auch dieser Skepticismus und diese Leugnung der Unsterblichkeit aber sind wieder in den mannigfachsten Formen aufgetreten: bald klagend, indem sie die Un-

sterblichkeit als im höchsten Maafse wünschenswerth darstellen (so namentlich Solche, welche sich viel mit den äufseren Naturwissenschaften beschäftigten, und doch dabei viel Gemüth besafsen); bald theoretisch oder speculativ triumphirend, dafs man endlich die Fesseln der Vorurtheile abgestreift, die von jeher so Viele in schimpflicher Sklaverei gehalten; bald von praktischer Seite her triumphirend über die Vertreibung der Schreckbilder, welche Andere geängstigt und beengt hätten, und die dadurch gewonnene Freiheit, ohne Scheu seinen Lüsten zu leben; bald endlich in stolzem Herabblicken auf jenen Glauben, dessen beschränkte und gemeine Ansicht sich nicht über die kleinliche Werthschätzung der Individualität hinaus zu dem Allgemeinen oder Absoluten zu erheben vermöge.

In dieser Art also ist nicht nur Denjenigen, welche für Gemüthsinteressen Befriedigung und Beruhigung suchen, sondern auch Jedem, der über sich selbst und die Welt zur Klarheit gelangen will, eine angelegentliche Beschäftigung mit dem Probleme der Fortdauer ein dringendes Bedürfnifs; und namentlich müssen wir uns im Zusammenhange unserer jezzigen Untersuchungen eine sorgsame Prüfung aller dafür und dawider aufgeführten Gründe, so wie eine tiefere Orientirung über die Natur des Problemes überhaupt, als Aufgabe stellen.

Hier nun stofsen wir sogleich im Eingange auf entgegengesetzte Ansichten über das Forum, vor welches die Entscheidung gehöre. Auf der einen Seite wird dieselbe von der Metaphysik in Anspruch genommen. Die Bestimmung dieser geht überhaupt dahin, das Bruchstückartige der menschlichen Erkenntnifs, so weit dies irgend möglich ist, zu ergän-

zen; und hier (wie schon bemerkt) bildet sich das Bedürfnifs dieser Ergänzung eben so dringend und gleichsam herausfodernd für das Denken, wie für das Gefühl schmerzhaft und beunruhigend, aus. Diesen Ansprüchen zunächst liegen die der Psychologie: welche ja, als Wissenschaft von der Natur und der gesammten Entwickelung der menschlichen Seele, nicht nur ein unbestrittenes Recht, sondern auch auf der anderen Seite die Verpflichtung zu haben scheint, die Frage zu behandeln, ob derselben auch über das irdische Leben hinaus noch eine Entwickelung bevorstehe. Beiden gegenüber aber, wollen die Anatomie und die Physiologie den Streit vor ihren Richterstuhl ziehen. Das Bewufstsein in allen seinen Formen (behaupten ihre Vertreter) sei lediglich ein Produkt der leiblichen Organisation; und nur von der Erkenntnifs dieser aus also lasse sich mit der erfoderlichen Klarheit und Sicherheit über ihre Fortexistenz oder Nicht-Fortexistenz ein Urtheil abgeben. Im Gegensatz mit allen diesen Ansprüchen endlich hat Kant die Entscheidung für die Moral gefodert. Die spekulative oder theoretische Vernunft sei ihrer tiefsten Grundorganisation nach, und in welcher Art sie sich auch thätig erweisen möge, zur Erkenntnifs des Übersinnlichen durchaus untauglich; und nur als Postulat der praktischen Vernunft also könne die Überzeugung, wie von Gott und von der Freiheit, so auch von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele begründet werden.

Hat nun aber auch diese Kompetenzfrage mehrfach zu wenig erfreulichen Streitigkeiten Veranlassung gegeben: so kann sie doch uns nicht weiter in Verlegenheit setzen. Schon für unsere allgemeinen metaphysischen Untersuchungen, und noch mehr für die

Religionsphilosophie, haben wir die Gränzen so weit gezogen, dafs wir Aufklärungen, von welcher Seite sie auch kommen mögen, in unseren Kreis hineinziehen, und mit den aus unseren Principien gewonnenen verarbeiten können. Was uns also irgend für unseren Zweck Brauchbares dargeboten wird, sind wir bereit anzunehmen, und dankbar anzunehmen, von welcher Seite es auch kommen möge. Bei der grofsen Wichtigkeit der Sache wäre es unstreitig nur als etwas höchst Erfreuliches anzusehn, wenn uns alle vorher bezeichneten Wissenschaften über unsere Fortdauer Gewifsheit geben könnten. Sollte dies nicht der Fall sein, so würden sie sich vielleicht einander ergänzen können; auch in diesem Falle also jene Mehrheit von Ansprüchen uns zum Vortheil gereichen: wie denn überhaupt an die Stelle des Streites lieber ein Wettstreit gesetzt werden sollte, welche der bezeichneten Wissenschaften zur Lösung des vorliegenden Problems die schätzbarsten Beiträge zu liefern im Stande wäre. Indem wir aber so benutzen, was uns irgend Angemessenes dargeboten wird, müssen wir uns freilich auf der anderen Seite die Aufgabe stellen, alles Unangemessene entschieden zurückzuweisen: mag es auch Uneingeweihte noch so sehr durch äufseren Schein und Glanz, oder durch erfreuliche Aussichten, die es ihnen eröffnet, bestechen. Vor Allem müssen wir uns bei jedem dafür oder dagegen aufgestellten Argumente genau und mit dem tiefsten Eingehen die Begründungsverhältnisse desselben klar machen, um aus diesen heraus über den Grad und die Art seiner Berechtigung zu entscheiden; und namentlich die vorher erläuterte Verschiedenheit des Wissens und des Glaubens überall mit der gröfsten Bestimmtheit und Schärfe festhalten.

Die Geschichte der Philosophie zeigt uns, dafs man auch hier mit der abstrakten Betrachtung den Anfang gemacht, und die Erfahrungen, welche zur Lösung des vorliegenden Problems beizutragen geeignet sind, erst sehr spät in gröfserer Ausdehnung und mit genauerer Prüfung hineingezogen hat. Aber selbst nachdem man sich dieses Letztere vorgesetzt, ist man vielfach zu Jenem zurückgekehrt: theils weil die untersuchten Erfahrungen nichts Sicheres für die Fortdauer, oder gar das Gegentheil zu erweisen schienen; theils und vorzüglich, indem man jedenfalls der abstrakten Erkenntnifs eine höhere und weitergreifende Gewifsheit zuschrieb. Dem gegenüber freilich hat es von vorn herein eine gewisse Unwahrscheinlichkeit, dafs sich über eine so *specielle* und so vielfach umstrittene Frage werde in abstrakter Betrachtung entscheiden lassen. Auf jeden Fall aber ist diese Verschiedenheit der Begründung von der gröfsten Wichtigkeit; und wir schliefsen uns daher an sie für die Haupteintheilung unserer Untersuchungen an.

Im Allgemeinen zeigen sich drei Gesichtspunkte möglich. Die Betrachtung kann sich zuerst, indem sie sich zur höchsten Stufe der Abstraktion erhebt, auf den Begriff des Seins in seinem Gegensatze gegen das Nicht-Sein stützen; oder sie kann (unstreitig schon eine konkretere Auffassung) die Natur und das Wesen desjenigen Seins, auf welches das Problem gestellt ist: die Natur und das Wesen der menschlichen Seele ins Auge fassen; oder sie kann endlich die Entwickelungs- und Lebensverhältnisse derselben in der vollen Besonderheit zum Grunde legen, wie sie für unsere Erfahrung vorliegen. Wir beginnen mit dem abstraktesten unter diesen Standpunkten. Sollte es uns schon auf diesem

gelingen, die Überzeugung von dem Fortleben der menschlichen Seele befriedigend festzustellen: so würde dann freilich alles Spätere gewissermaafsen für überflüssig, oder für einen intellektuellen Luxus gelten können. Aber doch nur „gewissermaafsen": indem wir ja durch die konkretere Betrachtung auch konkretere Bestimmungen zu erwerben hoffen dürften. Überdies ist es die Frage, ob uns wirklich schon jener Standpunkt die gewünschte Befriedigung gewähren wird, und wir uns nicht vielmehr, weil uns diese nicht zu Theil wird und werden kann, von ihm hinweg werden zu den mehr besonderen Auffassungen fortgetrieben sehn.

I. Begründungen, welche sich, ganz allgemein, auf den Begriff des Seins und dessen Gegensatz gegen das Nicht-Sein beziehn.

Die Argumente, welche dieser Klasse angehören, sind sehr alt: was leicht darin seine Erklärung findet, dafs sie aus einem sehr allgemein und entschieden hervortretenden Principe abgeleitet sind. Sie sind dabei in sehr mannigfacher Ausbildung vorgetragen worden: bald im Hinblick auf die vorliegenden Erfahrungen, bald streng spekulativ. Als allen diesen Ausbildungen gemeinsam aber, und für diesen Standpunkt der Betrachtung wesentlich, kann der Satz angesehn werden: dafs für das menschliche Denken *Sein und Nicht-Sein durch eine unübersteigliche Kluft von einander geschieden* sind. Es ist uns *durchaus unmöglich*, einen Übergang vom Sein in das Nicht-Sein, oder ein *absolutes Vergehn*, zu denken; und auch für die menschlichen Seelen also, schon lediglich, inwiefern sie überhaupt

existiren, eine Vernichtung (eine Nicht-Fort-existenz) undenkbar.

Wo man diesen Beweis mit dem Hinblick auf die Erfahrung ausgebildet, hat man sich namentlich darauf berufen, daſs sich selbst in der materiellen Welt nicht ein einziges Beispiel eines absoluten Vergehens nachweisen lasse. Wo man ein solches zu finden geglaubt (wie in früherer Zeit allerdings vielfach geschehn ist), habe es sich durchgehends bei genauerer Prüfung als ein bloſser Schein erwiesen: als eine Veränderung lediglich in der Form des Seins, durch welche ein bisher von uns Wahrgenommenes unserer Wahrnehmung oder Empfindung entrückt wird. Allerdings habe man (im gewöhnlichen Leben, und selbst in der Wissenschaft) von einem „Verschwinden" gewisser Stoffe gesprochen. Aber dies habe aufgehört, nachdem man die luftförmigen Körper vollständiger kennen und sperren gelernt habe, und genauer darauf aufmerksam geworden sei, wie mannigfach sowohl diese, als die Imponderabilien, bald auf unsere Sinne wirken, bald nicht. Jener Schein also sei jetzt vollständig widerlegt: allgemein sei man zu der bestimmtesten Erkenntniſs davon gelangt, daſs bei keinem Naturproceſse auch nur das Mindeste von der Materie vernichtet werde. Und sollte dies mit der menschlichen Seele geschehn können, welche doch ein so ungleich vollkommneres Wesen ist? — Gewiſs nicht (lautet die Antwort): sobald sie einmal existirt, muſs sie auch in alle Zukunft hin fortexistiren; ein Aufhören ihrer Existenz ist durchaus undenkbar.

Streng spekulativ ist dieses Argument namentlich wieder neuerlich in der Hegelschen Philosophie ausgebildet worden. Sehn wir von den so-

gleich zu erwähnenden Verschiedenheiten der Auffassung ab, so möchte sich das Hauptsächlichste dieser Ausbildung in Folgendem zusammenfassen lassen. Das Sein ist der Anfang, die Grundlage von Allem; eben deshalb aber mufs es auch in Allem bleiben: denn Alles entwickelt sich aus ihm und auf ihm, setzt also das Sein als Substrat, als ein in keiner Art Wegzuschaffendes voraus. Zwar ist alles Einzelne, Endliche mit einem Widerspruche behaftet, welcher es aufhebt; und hiedurch wird der unendliche Procefs bedingt. wie er in dem dialektischen, von der Endlichkeit befreienden Denken hervortritt. Das Absolute, oder die absolute Idee, ist nicht ein Abstraktes, ruhig Beharrendes, nicht blofse Substanz, sondern ein unendlich sich verwandelndes, über alles Einzelne unendlich hinübergreifendes Leben; eine beständig neu sich erfüllende, konkretisirende Entwickelung. Aus dem unendlichen Auseinanderfallen ihrer Momente, als der Natur, dem Unfreien, Nothwendigen, bestimmt sich die absolute Idee zur Wechseldurchdringung derselben im Geiste fort; und wird so die Wahrheit der Natur, das freie Selbst. Aber indem sie in dieser Art ins Unendliche hin ein Anderes wird, über jede ihrer Selbstgestaltungen hinübergreift, bleibt sie doch ihrem Wesen nach Eins und sie selbst; und so kann also von einer Vernichtung, oder von einem absolutem Aufheben des Seins, nicht die Rede sein.

Gegen diese Argumente nun, so weit sie mit dem uns vorliegenden Probleme in Verbindung stehn, ist vorzüglich zweierlei einzuwenden.

Zuerst nämlich ist es allerdings zuzugestehn, dafs wir uns ein absolutes Vergehn nicht zu denken im Stande sind, und in allen bisher bekannt gewor-

denen Beispielen aus der materiellen Welt, wo ein solches Statt zu finden schien, dasselbe als bloſse Täuschung nachweisen können. Aber sind wir wohl hiedurch zu dem Schlusse berechtigt, daſs dieselbe Unmöglichkeit auch für die Realität und für alle Fälle Statt finden müsse? — Wir können ja auch kein Entstehen aus Nichts denken; und dennoch läſst der gewöhnliche Theismus die ganze Welt durch Gottes Allmacht aus Nichts geschaffen werden. Ist aber dies möglich, so muſs unstreitig auch das entsprechende Verhältniſs, das Vergehn in Nichts möglich sein, wenn gleich nur durch Gottes Allmacht; und also der strenge Theist wenigstens kann diese Möglichkeit, wie für die ganze Welt, so auch für die menschliche Seele nicht leugnen: mag *immer* dieselbe für ihn, wie für alle anderen Menschen, durchaus unbegreiflich, und dabei aus anderen Gründen noch so unwahrscheinlich sein.

Die angeführte spekulative Ausbildung dieses Beweises wird durch diesen Einwand freilich nicht getroffen: denn nach ihr sind ja Denken und Sein identisch; was sich also für Jenes ergiebt, muſs ohne Weiteres auch für Dieses gelten; und da überdies Welt und Gott nicht in der Weise, wie im Theismus, unterschieden werden, so kann auch von einer Vernichtung durch Gottes Allmacht nicht die Rede sein. Aber die eine, wie die andere Identität wird unerwiesen vorausgesetzt[1]); und so würde demnach die angeführte Begründung wenigstens nur für Diejenigen, welche diese Voraussetzung zugestehn, Überzeugungskraft haben können.

1) Vgl. hiezu S. 16. und die „Kritik des Pantheismus" im III. Abschnitte dieses Haupttheiles, Nr. IV.

Aber zweitens, gesetzt auch, in der einen oder in der anderen Art wäre die Unmöglichkeit eines absoluten Vergehens über allen Zweifel hinaus festgestellt: was würden wir durch diesen Beweis gewinnen? — Nicht das Mindeste unstreitig für Dasjenige, was uns eigentlich bei dem vorliegenden Probleme interessirt, und was wir durch den Ausdruck „Unsterblichkeit der menschlichen Seele" bezeichnen. Denn wenn diese, dem sichtbaren Leibe gleich, welcher in luftförmiger Gestalt nach allen Himmelsgegenden verweht, oder in flüssiger andere Substanzen durchdringt, entweder aufgelöst in das geistige All zurückkehrte, oder sonst in anderen Formen und Verbindungen fortexistirte: so wären wir es ja nicht, welche in unserer Seele fortexistirten. Gerade hierauf aber, oder auf die Fortexistenz in derjenigen Form und Verbindung, welche unser Ich begründet, kommt es für die Unsterblichkeit an; und hiefür wird durch jene abstrakte Unmöglichkeit, daſs das einmal Existirende vernichtet werde, so wie durch die dafür aus der materiellen Natur angeführten Erläuterungen, so wenig etwas bewiesen, daſs vielmehr Beides entschieden auf das Gegentheil führen würde.

Die abstrakte Begründung auf das Sein also, in seinem Gegensatze gegen das Nicht-Sein, zeigt sich ohne alle Kraft und Bedeutung. Wie dieser Beweis im Hinblick auf die Erfahrung ausgebildet worden ist, kann der entschiedenste Materialist sich denselben gefallen lassen; und eben so ist er in seiner spekulativen Ausbildung gegen Dasjenige, was hier als Problem vorliegt, durchaus indifferent.

Dies ist auch durch die neuerlich innerhalb der Hegelschen Schule selbst über die Unsterblichkeit der Seele geführten Streitigkeiten auf das Au-

genscheinlichste bestätigt worden. Es ist eine gemeine Ansicht (sagen die Einen) und thöricht, eine persönliche Unsterblichkeit anzunehmen; und diese Annahme durch die Philosophie des Meisters auf das Augenscheinlichste widerlegt. Zwar entwickelt sich die absolute Idee individualisirend; aber diese Individualisationen sind doch lediglich als Durchgangspunkte anzusehn, welche wieder aufgehoben werden, und über welche hinübergreifend, die Idee in das Allgemeine zurückkehrt[1]). Es verhält sich gerade entgegengesetzt (erwidern die Andern): der absolute Geist bewahrt die Erinnerung der im Laufe der Geschichte vorübergegangenen Geister, ist die Erhaltung derselben. Gott ist das Gedächtnifs selbst, welches die objektivirten Subjekte aufbehält; und da die Erinnerung dieselben nicht als gewesen, sondern als für ihn und für sich seiend weifs, so müssen sie selbst in dieser Erinnerung fortleben[2]). — Welche nun von diesen beiden Ansichten ist die richtige? — Fassen wir diese Frage (wie es denn in dem gegenwärtigen Zusammenhange nicht anders geschehn kann) als eine historische, d. h. ob in den Principien der Hegelschen Philosophie die Unsterblich-

1) Man vergleiche hiezu namentlich die bekannte Schrift von Richter: „Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik, von dem Standpunkte der Religion unternommen. 1833." — Dem Wesentlichen nach wird es auch von C. H. Weifse (Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, 1834, S. 3. ff.) und von J. H. Fichte (Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, 1834, S. 21 ff.) zugestanden, dafs sich in Hegel's Systeme, wenigstens wie es von ihm selbst ausgeführt worden, die Fortdauer des Individuums nicht begründet finde.

2) Vgl. besonders Göschel „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. 1835", bes. 135. u. 140—144.

keit oder die Nicht-Unsterblichkeit des menschlichen Individuums begründet sei: so können wir uns weder für das Eine noch für das Andere entscheiden. Auch abgesehn davon, dafs die Kategorien, oder vielmehr Formeln, welche diesen Konstruktionen zum Grunde liegen, von vorn herein lediglich durch Machtsprüche eingeführt sind, und aller Begründung in der Natur des menschlichen Geistes, wie in der Natur der Dinge, ermangeln, sind dieselben viel zu allgemein, als dafs sie irgend wirklich an das vorliegende Problem heranreichten; und aus ihnen für sich allein also folgt das Eine eben so wenig als das Andere. Ein unendliches Sein, und selbst (wenn man will) ein unendliches Leben ist dadurch allerdings gegeben; aber die Art desselben ist gänzlich unbestimmt gelassen; und die durchaus abstrakte und leere Formel also kann eben so wohl von Richter in jener, als von Göschel in dieser Weise ausgefüllt werden.

Fassen wir also noch einmal alles über diesen Standpunkt der Betrachtung Gesagte zusammen: so hat sich ergeben, dafs, so weit unsere Einsicht reicht, das Fortbestehn alles Seienden allerdings mit Nothwendigkeit vorliegt; dafs es jedoch hieran keineswegs genug ist, sondern wenn daraus eine wahre Unsterblichkeit folgen soll, noch ein Anderes hinzukommen mufs: nämlich dafs das Fortbestehn mit Beibehaltung derjenigen specifischen Form erfolge, welche das menschliche Seelensein, und unser individuelles menschliches Seelensein charakterisirt; dieses Zweite aber in keiner Art auf dem abstrakten Standpunkte, auf welchem wir uns bis jetzt gehalten haben, erkannt werden kann. Wir müssen also von demselben herabsteigen, und es fürerst mit dem ihm zunächst liegenden, oder mit demjenigen versuchen,

welcher nicht das Sein überhaupt, sondern das Sein der menschlichen Seele, so weit dasselbe durch ihr Wesen bestimmt ist, ins Auge faſst.

II. Begründungen, welche sich auf das Grundwesen, den Grundcharakter der menschlichen Seele stützen.

1. Erkenntniſsargumente.

Auf diesem Standpunkte gewinnt die Betrachtung schon einen ganz anderen Charakter. Der vorige lieſs noch keine praktischen Begründungen zu: denn das Sein, abstrakt und lediglich in seinem Gegensatze gegen das Nicht-Sein gefaſst, verhält sich ja gegen Lust und Unlust, Wohlgefallen und Miſsfallen, Verlangen und Widerstreben durchaus indifferent: umfaſst das Werthlose und Das, was einen negativen Werth hat, eben so wohl, wie das Werthvollste und Wünschenswürdigste. Hier dagegen finden sich neben den theoretischen oder Erkenntniſs-Argumenten auch praktische oder Glaubens-Argumente. Der menschlichen Seele kommt ja schon an sich (vermöge ihres Grundwesens oder Grundcharakters) ein Werth zu, welcher das Gefühl und das Verlangen in Anspruch nimmt; und eben so den Zuständen, welche von diesem Grundwesen aus bedingt sind. Auſserdem aber haben wir hier bestimmtere Gegensätze zwischen den über das vorliegende Problem ausgebildeten Ansichten. Auch diese fehlten auf dem vorigen Standpunkte im Grunde ganz. Daſs eine absolute Vernichtung undenkbar sei, wird im Grunde von Allen zugegeben, selbst von den erklärtesten Materialisten; und in eben dem Maaſse also, wie das Verhältniſs, um welches es sich handelt, ohne bestimmteren

teren Charakter und Bedeutung ist, zeigt es sich auch als ein unbestrittenes. Hier aber kommt das Verhältnifs des psychischen und des körperlichen Seins, und namentlich der menschlichen Seele und des menschlichen Leibes in Betracht (wenn auch freilich nur dem Allgemeinsten nach: inwiefern es sich aus dem Grundwesen beider beurtheilen läfst); und hiemit ist, wie bei allen übrigen, damit in Verbindung stehenden Problemen, so auch bei dem vorliegenden, ein weiter Spielraum geöffnet für die mannigfachsten Ansichten. Schon von vorn herein treten sich zwei direkt einander entgegengesetzte Behauptungen gegenüber: indem aus diesem Verhältnisse die Einen mit Gewifsheit das Nicht-Fortleben, die Anderen eben so gewifs das Fortleben der menschlichen Seele haben schliefsen wollen. Wir prüfen zunächst die erstere Ansicht, oder die materialistische.

Was wir Seele des Menschen nennen (sagen die Anhänger derselben) ist ein Produkt seiner leiblichen Organisation: in eben der Art wie die Töne der Leier ein Produkt ihrer eigenthümlichen Konstruktion, der schöne Eindruck eines Gebäudes ein Produkt der künstlichen Zusammenfügung materieller Bestandtheile, (welche einzeln für sich keinen solchen Eindruck hervorbringen), das Leben der Pflanze und des Thieres ein Produkt ihres eigenthümlichen Baues sind. Nun aber wird der menschliche Leib vor unseren Augen aufgelöst; seine Bestandtheile zerstreuen sich in alle Himmelsgegenden, und es bleibt nichts übrig, was seine Eigenthümlichkeit aufbehielte. Es würde also thöricht sein, anzunehmen, dafs die Seele nach dem Tode fortbestehen könne: eben so thöricht, als wenn man annehmen

wollte, die Harmonie der Leier könne fortbestehn, nachdem die Leier zerbrochen sei, oder die Symmetrie des Gebäudes, obgleich seine Steine aus- und durcheinander geworfen sind, die Befruchtung der Blüthe fortgehn, nachdem sie zerrissen, oder ihre Bestandtheile durch scharfwirkende Stoffe aufgelöst worden sind. Vielmehr ist es augenscheinlich: da die Seele lediglich durch die eigenthümliche Organisation des Leibes bedingt ist, so mufs sie mit der Vernichtung dieser ebenfalls vernichtet werden.

Bei der Widerlegung dieser Argumentation nun brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten, da wir die Falschheit ihrer Grundannahmen schon früher von allen Seiten beleuchtet haben. Wir haben uns überzeugt, dafs dieselben rein in der Luft *schweben*. Es soll noch das erste verständliche Wort *darüber* geredet werden, in welcher Art die Gedanken oder andere psychische Entwickelungen durch die leibliche Organisation gewirkt werden. Was man in dieser Beziehung von Gehirnfibern, welche in Schwingungen gerathen sollen, oder von einem Nervengeiste, der von den Enden der Nerven nach dem Gehirne hinfliefse etc., geredet hat, entbehrt aller Begründung durch Erfahrungen. Nicht nur dies aber, sondern selbst wenn wir hievon ganz absehen, und den Anhängern der materialistischen Ansicht völlig freie Hand lassen, zu dichten, was sie wollen, sind sie nicht einmal im Stande, irgendwie die Möglichkeit einer solchen Entstehungsweise des Psychischen zu erdenken. Der Grund hievon ist sehr einfach: damit Eines aus dem Anderen erklärt oder abgeleitet werden könne, müssen sie eine gewisse Gleichartigkeit haben, diese aber fehlt zwischen dem Psychischen und dem Materiellen ganz. Wir haben bei dem letzteren immer

nur gewisse Gröfsen, und Gestalten, und Farben, und Töne, und Aggregatzustände etc.; diese aber und alles Übrige, was in diesem Gebiete liegt, mögen wir noch so viel häufen, und verschmelzen, und aneinanderreihen: wir kommen nie zu etwas, was dem Psychischen auch nur ähnlich sähe. Die Ungleichartigkeit beider ist zu durchgreifend; und die materialistische Annahme also eine durchaus müfsige und unhaltbare Hypothese.

Das in Beziehung darauf noch immer so weit verbreitete Vorurtheil hat seinen Grund vorzüglich darin, dafs bei geistig weniger gebildeten Menschen die Wahrnehmungen und Vorstellungen vom Äufseren klarer und bestimmter sind, als die von den inneren Entwickelungen, und man sich hiedurch berechtigt glaubt, den ersteren eine höhere Gewifsheit, und ihren Gegenständen einen höheren Grad von Substantialität zuzuschreiben. Aber hierin zeigt sich bei tieferer Prüfung ein dreifaches Falsches.

Zuerst nämlich, gesetzt auch, dafs jene gröfsere Klarheit und Bestimmtheit, welche den Vorstellungen vom Materiellen zuzukommen scheint, ein wesentlicher und unveränderlicher Vorzug wäre: so würde er doch auf jeden Fall nur ein subjektiver Vorzug sein, welchem wir, ohne dafs etwas weiter hinzukäme, keine objektive Deutung geben dürfen. Einen solchen Vorzug behaupten z. B. bei uns Menschen die Gesichtswahrnehmungen des Räumlichen vor den übrigen sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen. Aber wir könnten uns sehr wohl andere Wesen denken, welche dieselben Sinne wie wir, aber von entgegengesetzter Grundbeschaffenheit in Hinsicht der Kräftigkeit der Urvermögen, und in Folge dessen der Klarheit und Bestimmtheit der Wahrnehmung

befäfsen: und diesen würde sich dann umgekehrt das Räumliche auf der Grundlage des Hörbaren oder des Schmeckbaren etc. (als den Central- und Grundvorstellungen) konstruiren. So nun auch im Verhältnifs der inneren und der äufseren Auffassung überhaupt. Auch wenn wir für jene in keiner Art eine gleiche Klarheit und Bestimmtheit, wie für diese, zu gewinnen im Stande wären, würde hieraus noch keineswegs eine höhere Substantialität des Materiellen erschlossen werden dürfen.

Zweitens aber, der bezeichnete Vorzug ist keineswegs ein wesentlicher und unveränderlicher. Vielmehr, wenn wir auf die innere Auffassung eine gröfsere Übung wenden, vermögen wir für diese den gleichen Grad von Klarheit und Bestimmtheit, ja wohl einen gröfseren, als für die äufsere, zu erwerben. Auf jeden Fall aber ist dem Selbstbewufstsein eine gröfsere Unmittelbarkeit der Auffassung, und deshalb auch eine unmittelbarere Gewifsheit über das Aufgefafste, und eine gröfsere Innerlichkeit der Vorstellung davon eigen. In allen äufseren Wahrnehmungen, und auch in denen von unserem Leibe, haben wir nur Eindrücke der Dinge auf unsere Sinne, oder Wirkungen derselben auf uns, aber nicht die Dinge selber. Diese letzteren sind wir lediglich bei der Selbstauffassung zu erreichen im Stande; und wir könnten demnach (wie dies auch geschehen ist) mit weit gröfserem Rechte die Sache umkehren, und die Behauptung aufstellen: die Seele sei das einzig Substantielle, der Leib nur die Erscheinung derselben für menschliche Sinne[1]).

1) Die ausführliche Begründung für das hier kurz Zusammengestellte haben wir früher gegeben, vgl. besonders S. 72. ff. und 176. ff., auch 193. ff. und 199. ff.

Drittens, wie wenig die Erkenntnifs des Somatischen darauf Anspruch machen könne, in Hinsicht des Fortlebens oder Nicht-Fortlebens der Seele Gewifsheit zu geben, zeigt sich namentlich auch in Beziehung auf das vorliegende Problem darin, dafs wir aus jener Erkenntnifs nicht einmal über Dasjenige, womit sie es unmittelbar zu thun hat, über das Fortbestehn oder Nicht-Fortbestehn des Leibes, eine bestimmte Entscheidung abzunehmen im Stande sind. Man beruft sich hiebei darauf, dafs die Stoffe, aus welchen der Leib besteht, in alle Himmelsgegenden hin zerstreut werden. Aber unstreitig, wären diejenigen Stoffe, welche wir in dieser Art zerstreut werden sehn, wirklich die einzigen Grundstoffe des Leibes: so müfsten wir ja auch aus ihnen den Leib zusammensetzen können. Da wir dies nun bekanntlich nicht vermögen: so schliefsen wir mit Recht, dafs zum lebendigen Leibe aufser jenen Stoffen noch etwas Anderes gehören müsse (mögen wir es nun das „Lebensprincip" nennen, oder wie sonst), welches uns unbekannt ist und bleibt, weil es nicht auf unsere Sinne wirkt. Da ist es aber doch augenscheinlich: ungeachtet der bezeichneten Auflösung, könnte dieses innerste Princip des Leiblichen nicht nur überhaupt, sondern selbst in Verbindung mit der Seele fortexistiren: wo sich dann auch für dieses innerste leibliche Princip eine Unsterblichkeit, und zwar in seiner vollen Individualität, ergeben würde. Wir wollen und können hierüber nichts mit Bestimmtheit feststellen; aber eben dafs wir dies nicht können, zeigt ohne Zweifel, wie wenig Bestimmtheit überhaupt, wo es irgendwie ein Tieferes und Fernerliegendes gilt, die Erkenntnifs des Leiblichen darbietet, und wie wenig man also berechtigt ist, ihr für wissen-

schaftliche Aufgaben dieser Art einen Vorzug vor der Erkenntnifs des Psychischen zuzusprechen.

In dieser Art also erweist sich die materialistische Ansicht, wie für die Lösung aller übrigen Probleme, so auch für die des vorliegenden, als durchaus untauglich. Wir müssen es nun mit der ihr gegenüberstehenden: mit der spiritualistischen versuchen.

Die menschliche Seele (heifst es von Seiten dieser) ist durch und durch von anderer Natur als der Leib, und gerade in Bezug auf das hier in Frage Gestellte demselben wesentlich entgegengesetzt. Der Leib ist ein materielles, zusammengesetztes Wesen; und eben deshalb kann und mufs für ihn, wenn auch nicht eine absolute Vernichtung (welche auch für ihn unmöglich ist[1])), doch eine Zerstörung durch Auflösung eintreten. Ganz anders mit der Seele. Da sie ein durchaus immaterielles und einfaches Wesen ist, so kann sich an ihr nichts auflösen, nichts von ihr genommen werden. Jede Auflösung setzt ja wesentlich Theile voraus, welche eine andere Stellung zu einander oder zu anderen Stoffen annehmen. Die Seele als immaterielles, als einfaches Wesen also mufs nicht nur überhaupt in ihrem Sein, sondern auch in der ihr eigenthümlichen Art des Seins beharren.

Für sie bliebe nichts weiter in dieser Beziehung übrig, als eine Vernichtung durch die Allmacht Gottes. Aber diese ist von ihm, als einem allweisen und allgütigen Wesen, in keiner Art zu erwarten; würde vielmehr mit seiner Grundidee im entschiedensten Widerspruche stehn. Ein Schlufsargument, welches schon

1) Vgl. oben S. 393. f.

den Übergang bildet zu den praktischen oder Glaubensargumenten: indem es sich ja, seinen tieferen Grundlagen nach, auf den Werth stützen mufs, welchen wir der menschlichen Seele in Beziehung auf ihre höhere Natur beizulegen berechtigt sind.

Dieser Beweis, wie er sich schon bei Plato angedeutet, und in bestimmterer Ausprägung namentlich bei Leibnitz, Wolf und Mendelssohn findet, hat einen scharfsinnigen Kritiker an Kant gefunden, dessen Einwendungen wir nun wieder kritisch beleuchten müssen. Vorzüglich ist es zweierlei, was er dagegen einwendet[1]).

Zuerst nämlich (erinnert er) habe Mendelssohn nicht bedacht, dafs, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumten, dafs sie nämlich kein Mannigfaltiges aufser einander, mithin keine extensive Gröfse enthalte, man doch eine intensive Gröfse an ihr nicht in Abrede sein könne, d. h. man müsse ihr einen Grad der Realität beilegen in Ansehung ihrer Vermögen. Dieser aber könne durch unendlich viele kleinere Grade hindurch abnehmen, und hiedurch dieselbe, wenn auch nicht durch Zertheilung, doch durch allmäliche Nachlassung ihrer Kräfte *(remissio)* in nichts verwandelt werden. Selbst das Bewufstsein habe jederzeit einen Grad, und so alle übrigen Vermögen etc.

Dieser Einwand nun ist augenscheinlich im Hinblick auf das zuletzt Erwähnte: im Hinblick auf das Bewufstsein ausgebildet worden. Bei diesem finden wir allerdings nicht nur Grade, sondern auch wirk-

1) Man vgl. den Abschnitt „Von den Paralogismen der reinen Vernunft" in der „Kritik der reinen Vernunft" (6. Aufl.) bes. S. 300. f., 305. und 295. ff.

lich einen Übergang in nichts: indem das Bewufste fortwährend wieder unbewufst wird. Aber dieses Nichts ist dann eben nur ein Nichts des Bewufstseins, und nicht im Mindesten der inneren, und der individuellsten inneren Fortdauer hinderlich: wie die allbekannten Erscheinungen des Gedächtnisses und der Erinnerung, nicht selten an Dasjenige, was uns seit Jahrzehenden völlig entschwunden zu sein schien[1]), so wie die Fortdauer von Neigungen und Gemüthsstimmungen zeigen, welche wir völlig vernichtet glaubten, und die doch nur (um uns dieses bildlichen Ausdrucks zu bedienen) eingeschläfert waren, unter vorkommenden Umständen aber,

1) Eine nicht geringe Anzahl höchst merkwürdiger Fälle macht es nicht unwahrscheinlich, dafs keine einzige psychische Entwickelung (welche einmal mit einer gewissen Vollkommenheit ausgebildet worden ist) gänzlich wieder entschwinden möchte. So erzählt Reil in seiner Fieberlehre (2. Aufl. Theil I., S. 57.) von einem Bauer, welcher in der Fieberhitze ohne Anstofs griechische Verse deklamirte; nachher besann er sich, dafs er in seiner frühen Jugend mit dem Sohne des Pfarrers im Griechischen Unterricht erhalten habe, wovon er aber im gesunden Zustande keine Sylbe mehr wufste. Ähnliche Beispiele finden sich bei Abercrombie *(Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth, p. 140. ff.)*. Ein Mann, welcher in Frankreich geboren war, hatte bei seinem Aufenthalte in England (von der frühesten Kindheit an) die Sprache jenes Landes ganz vergessen; bei einer Kopfverletzung wurde er derselben wieder mächtig. Bei einem ähnlichen Übel fing ein Mann, der im St. Thomas-Hospital behandelt wurde, Wälisch zu sprechen an: was er im gesunden Zustande, in Folge dreifsigjähriger Abwesenheit, gänzlich wieder vergessen hatte. Dieselbe Erscheinung wurde bei einer Dame in einem Delirium beobachtet, deren Amme aus Wales gewesen war, die aber ebenfalls bei gesunden Tagen schon seit vielen Jahren kein Wort mehr davon gewufst hatte.

zuweilen beinah mit der ganzen früheren Stärke, wieder aufwachen. Kant freilich will diese Vernichtung durch graduelle Abnahme auch auf das innere Seelensein angewandt wissen; ja er spricht selbst von der „Möglichkeit der Theilung einer einfachen Substanz in mehrere, und umgekehrt des Zusammenfliefsens (der Koalition) mehrerer in eine einfache" den Graden nach. Aber er bezeichnet dies selbst[1]) als „Hirngespinnste, denen er sehr weit entfernt sei, den mindesten Werth oder Gültigkeit einzuräumen". Und in der That ist auch weder für dieselben, noch von ihnen aus (in dieser abstrakten Fassung wenigstens) auf irgend eine Weise ein fester Halt zu gewinnen. Allerdings finden sich Gradverschiedenheiten in den mannigfachsten Verhältnissen, auch bei dem inneren Seelensein; aber doch nur in Bezug auf das der Seele Angebildete. Verfolgen wir nun dieselben in rückgängiger Konstruktion so weit, als es uns irgend möglich ist: bis zu dem Punkte, wo die Urvermögen sämmtlicher Systeme des menschlichen Seins noch unerfüllt von Reizen der Aufsenwelt gegenüberstanden, und von allem Demjenigen entblöfst waren, was das ausgebildete Seelensein charakterisirt: so haben wir allerdings einen so hohen Grad von Schwäche, dafs wir ihn, mit den Vermögen unserer ausgebildeten Seele, nicht einmal unmittelbar vorzustellen im Stande sind. Aber es ist doch immer noch nicht nur eine Substanz, welche uns übrig gelassen ist, sondern auch eine Substanz von sehr entschiedenem, bestimmtem Charakter, und mit einem sehr hohen Grade von Lebenskraft und Energie ausgestattet. Wie hierüber hinaus noch weiter eine Abnahme des Grades Statt

1) Am angef. Orte, S. 302.

finden könne, oder gar eine völlige Vernichtung: davon können wir uns auf der Grundlage unserer gesammten Erfahrung gar keine Vorstellung machen. Also wenigstens in dieser abstrakten Auffassung läfst sich dem bezeichneten Verhältnisse nichts Entscheidendes abgewinnen. Wir werden später sehn, wie in konkreterer und bestimmterer Fassung die hier von Kant erwähnten Entwickelungsverhältnisse für die Lösung des vorliegenden Problemes von der höchsten Bedeutung werden können.

Für jetzt stellt sich das zweite der von Kant beigebrachten Argumente als das wichtigere dar. Die Einheit (behauptet derselbe), auf welche sich Mendelssohns Beweis berufe, sei allerdings in der menschlichen Auffassung von unserer Seele gegeben. Aber man habe ihren Charakter und Ursprung *gänzlich* verkannt. Sie sei keine andere, als die Einheit des Bewufstseins, wie sie der auffassenden Kraft oder den Kategorien (in dem „Ich denke") zum Grunde liege, also rein subjektiven Ursprunges, und es sei also falsch, wenn man sie in das Objekt, in die Seele als Ding an sich verlege. Diese Unterschiebung sei freilich der Natur unseres Vorstellens nach unvermeidlich, für welches eine Form, und zwar eine zwiefache (die der reinen Anschauungsformen und die der Kategorien) nothwendig sei. Aber dessenungeachtet sei sie eine Täuschung; und da mit ihr zugleich auch alles Dasjenige eine Täuschung sein müsse, was auf sie gebaut werde: so sei überhaupt keine rationale Psychologie möglich, und der Spiritualismus eben so wenig haltbar als der Materialismus.

Dieser Einwand nun trifft unstreitig Dasjenige, was auch für das jetzt vorliegende Problem als das

tiefste entscheidende Moment anzusehn ist. Wäre die angeführte Kantische Theorie begründet: so wären wir völlig aufser Stande, von der Natur der Seele an sich auch nur das Mindeste zu erkennen (denn wie sollten wir es anfangen, die bezeichneten subjektiven Bestandtheile vollkommen rein auszuscheiden?); und demnach würde die Bestimmung dieser Natur überhaupt, und hiemit zugleich auch das jetzt in Hinsicht derselben als Problem Vorliegende, uns gänzlich verschlossen bleiben müssen. Wir wären einem völligen Skepticismus Preis gegeben, wenigstens von Seiten des Erkennens; und nur durch die Glaubensargumente liefse sich noch vielleicht eine Erlösung aus demselben hoffen.

Aber gegen diese Besorgnifs haben wir schon durch unsere früheren Untersuchungen die vollste Sicherheit gewonnen. Die Kantische Lehre vom inneren Sinne hat sich uns als eine psychologische Dichtung erwiesen [1]). Bei der Vorstellung unseres Seelenseins geht das Vorgestellte unmittelbar in die Vorstellung als Grundlage ein; und es kommt zu demselben nichts Anderes hinzu, als die seinen Qualitäten entsprechenden Begriffe. Indem die psychischen Akte durch diese ein stätigeres, stärkeres, klareres Bewufstsein erhalten, werden sie eben hiedurch vorgestellt. Bei dieser Art des Vorstellens also zeigt sich nichts, was die Vorstellung der Einheit oder der Substantialität hineintragen könnte. Vielmehr kann auch in Hinsicht dieser nichts Anderes vorgestellt werden, als was im Vorgestellten gegeben ist, und die Substantialität und Einheit also, welche sich in

1) Man vergleiche oben Seite 71. ff.

unserer Vorstellung von unserer Seele finden, müssen wahrhaft objektiven Ursprungs sein.

Hiegegen darf man nicht etwa einwenden, dafs ja doch in dieser Art nur dafs bewufste Seelensein (die Seelenakte), nicht aber das unbewufste oder innere Seelensein von uns vorzustellen sei: welches doch die Substanz der Seele bilde, und auf welches also auch alle Probleme der rationalen Psychologie zu stellen seien. Allerdings kann unmittelbar nur das bewufste Seelensein auf die bezeichnete Weise vorgestellt werden. Aber dieses ist ja doch auf der Grundlage der unbewufsten inneren Anlagen (Vermögen, Kräfte) gebildet, und so, dafs diese darin eingehn, und sich darin erhalten. Indem wir also die bewufsten Akte wahrnehmen, nehmen wir damit zugleich oder darin eingehüllt fortwährend auch unbewufstes Seelensein wahr. Nicht nur dies aber, sondern wir können das unbewufste oder innere Seelensein auch rein für sich vorstellen und beurtheilen: indem wir nämlich in Gedanken in Abzug bringen, was der Ausbildung zum Bewufstsein angehört. Wir nehmen zunächst allerdings nur das Gefühl, den Begriff, den wohlwollenden Wunsch wahr, wie sie sich im Bewufstsein ausbilden. Aber diese sind ja entstanden vermöge der Angelegtheiten zu diesem Gefühle, diesem Begriffe, diesem wohlwollenden Wunsche, wie diese, auch ehe sich jene ausbildeten, schon im inneren Seelensein oder (wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen wollen) als Bestandtheile der Substanz der Seele vorhanden waren. Aus diesem Zustande des Unbewufstseins sind sie hervorgegangen, indem dazu gewisse steigernde Elemente hinzukamen, welche eben durch ihr Hinzukommen diese Veränderung in der Beschaffenheit derselben hervorgebracht haben. Was

also haben wir zu thun, um daraus eine Vorstellung der unbewufsten Angelegtheiten zu erhalten? Unstreitig nur diese steigernden Elemente abzuziehn: was übrig bleibt ist die innere Angelegtheit; und indem dieses Verfahren in der einen oder der anderen Art bei allen bewufsten Entwickelungen ausführbar ist: so ist uns hiemit wenigstens die Möglichkeit gegeben, das gesammte innere Seelensein in den Bereich unseres Vorstellens, und eines absolut wahren Vorstellens zu bringen.

In dieser Weise also sind wir über die Natur auch des inneren Seelenseins, und zwar in seinem An-sich, klar-bestimmte und sichere Urtheile zu erwerben im Stande; und will man dies eine rationale Psychologie nennen, so zeigt sich die Ausführung derselben sehr wohl zulässig, und dem (wie wir uns überzeugt haben, durchaus unhaltbaren) Materialismus gegenüber, der Spiritualismus mit grofser Sicherheit festzustellen.

Aber welchen Aufschlufs erhalten wir nun durch diesen in Bezug auf das vorliegende Problem?

Für das Wesen der menschlichen Seele ergiebt sich hiebei entschieden ein Zwiefaches. Dieselbe ist einmal ein durchaus immaterielles Wesen: keine einzige der für das Materielle charakteristischen Kategorien irgendwie im eigentlichen Sinne auf sie anwendbar. Sie stellt sich uns zweitens im innigsten Einssein aller ihrer Akte, Vermögen, Systeme etc. dar. So weit sie für unsere Erfahrung vorliegt, oder auf der Grundlage dieser mit tieferem Eingehen beurtheilt werden kann, sehn wir keine Gattung von Kräften hinzukommen; vielmehr, was sich an und in ihr Neues ausbildet, bildet sich in stätigem Anwachsen ihrer früheren Kräfte und Verbindungen.

Wir haben die Gewifsheit über diese Einheit der Seele nicht etwa (wie Manche behauptet haben) blofs an dem Leiblichen und durch das Leibliche hindurch; im Gegentheil zeigt sich ja in diesem, wenn wir uns umfassender darüber besinnen, ein steter Wechsel der Materie; und die Nachweisung des unter diesem Wechsel Sich - gleich - Bleibenden und die innere Einheit des Leibes Bildenden unterliegt sehr grofsen Schwierigkeiten. Jedenfalls also bei Weitem unmittelbarer, innerlicher, gewisser ist uns die Einheit unserer Seele durch unser Selbstbewufstsein festgestellt; und zwar nicht etwa blofs für das bewufste, sondern eben so sehr auch für das unbewufste oder innere Seelensein. Die Steigerung zum Bewufstsein trifft ja zunächst und unmittelbar die einzelnen Spuren oder Angelegtheiten; die Verbindungen also, welche sich unserer Selbstauffassung mit einem bleibenderen und festeren Charakter darstellen, müssen aus dem inneren Seelensein stammen. Auch ist ja der Procefs der Steigerung zum Bewufstsein selber in den meisten Fällen gerade durch die Einheit des Seelenseins vermittelt: die steigernden Elemente, durch deren Hinzukommen das Unbewufste in ein Bewufstes verwandelt wird, werden nach Maafsgabe der Verknüpfungsverhältnisse übertragen, welche sich von früheren Entwickelungen her im Inneren der Seele erhalten haben[1]). Einheit der Seele also, so weit wir dieselbe auf der Grundlage der allgemeinmenschlichen Erfahrung zu beurtheilen im Stande sind, und Immaterialität stellen sich uns vermöge der

1) Man findet dies genauer auseinandergesetzt und die Gesetze dafür angegeben in meinen „Psychologischen Skizzen", Band I., S. 378. ff.

bezeichneten rationalen Betrachtung entschieden und bestimmt heraus.

Diesen beiden Eigenschaften aber hat man nun zwei andere untergeschoben, welche damit keineswegs identisch sind, und in Hinsicht deren sich die Urtheile entgegengesetzt ausbilden.

Zuerst nämlich hat man behauptet, der menschlichen Seele komme strenge Einfachheit zu. Man ist hierin sogar nicht selten so weit gegangen, dafs man den Satz aufgestellt hat, in jedem Augenblicke könne nur ein einziger Akt in der Seele gegeben sein; und wo wir eine Mehrheit wahrzunehmen glaubten, wie z. B. beim Urtheilen, Vergleichen, Überlegen etc. da walte eine Täuschung ob: welche dadurch vermittelt sei, dafs die mehreren Akte einander mit der gröfsten Schnelligkeit folgten. Indem vermöge dessen ihre Zeitverschiedenheit für unsere Auffassung null werde, erscheine uns als simultan, was doch in der That nur successiv gegeben sei.

Aber diese Behauptung schwebt rein in der Luft, und ist nur aus dem überspannten Bestreben hervorgegangen, für die menschliche Seele um jeden Preis den schneidendsten Gegensatz gegen das Materielle, und selbst an Demjenigen zu gewinnen, was doch sehr wohl beiden gemeinsam sein kann, und wirklich ist. Die angeführte Erklärung zeigt sich durchaus ungenügend. Für jedes Urtheilen ist ein entschiedenes Zusammen oder Zugleich der Subjektvorstellung mit dem Prädikate, für jede Vergleichung ein entschiedenes Zusammen oder Zugleich der mit einander in Vergleich gestellten Vorstellungen nothwendig; und so in allen ähnlichen Verhältnissen. Wäre auch die Folge noch so schnell: vermöge ihrer würden uns keine Beziehung, kein Verhältnifs des

Einen zu dem Anderen entstehn, und für unser Bewufstsein ausgebildet werden können. Für jeden Akt dieser Art also müssen wir wenigstens eine Zwiefachheit in der menschlichen Seele annehmen, und schon aus diesen allgemein-bekannten Erfahrungen ist die Behauptung der strengen Einfachheit auf das Bestimmteste zu widerlegen.

In der That aber läfst sich überhaupt nicht denken, was die „Einfachheit", wenn man darunter noch etwas Anderes als „Immaterialität" und „Einssein" versteht, für die menschliche Seele bedeuten sollte. Auch in dem noch so kümmerlich ausgebildeten Menschen sind Hunderttausende von Vorstellungen, Gefühlen, Begehrungen etc., und zwar in der Art erregbar, dafs sie aus seinem Inneren heraus gebildet werden. Wir müssen also für sein inneres Seelensein oder (wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen wollen) für die Substanz seiner Seele Hunderttausende von Spuren oder Angelegtheiten annehmen; und gerade dieser innere Reichthum ist es, welcher (neben Anderem) die menschliche Seele so unendlich über alle anderen uns bekannten Wesen erhebt. Alle diese Spuren oder Angelegtheiten nun sind allerdings (wie so eben bemerkt) in dem innigsten Einssein gegeben. Auf der anderen Seite aber entwickeln sie sich doch unstreitig in einer gewissen Gesondertheit: indem z. B. in diesem Augenblicke diese Einbildungsvorstellung, dieser Begriff, dieses Wollen etc. zum Bewufstsein ausgebildet wird, und unzählige andere nicht. Es ist also unendlich Vieles, was in der Seele Eins ist; und wir müssen diese Vielfachheit in dem Einen für das innere Seelensein in eben dem Maafse, wie für die Entwickelung des Bewufstseins, annehmen.

Man

Man hat gesagt[1]), „wir würden uns weder erinnern, noch überlegen, noch vergleichen, noch denken können, ja wir würden nicht einmal die Person sein, die wir einen Augenblick vorher gewesen, wenn unsere Begriffe vielerwärts vertheilt, und nicht irgendwo zusammen in ihrer genauesten Verbindung anzutreffen wären. Wir müfsten also wenigstens eine Substanz annehmen, die alle Begriffe der Bestandtheile vereinigte; und diese Substanz könne nicht wieder aus Theilen zusammengesetzt sein, weil wir ja dann ein neues Zusammennehmen und Gegeneinanderhalten bedürften, und also dahin zurückkämen, wovon wir ausgegangen seien". Aber auch hiedurch wird augenscheinlich nur die Nothwendigkeit der Einheit, aber nicht die der Einfachheit des Seelenseins dargethan, und dabei in keiner Art ausgeschlossen, dafs

1) Vgl. Moses Mendelssohn, Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (5te Aufl. S. 157. f.) — Der Hauptsache nach mit denselben Gründen hat auch neuerlich Bolzano in seiner „Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele" (2te Aufl., S. 37. ff.) die Einheit der Seele, und durch diese ihre Unsterblichkeit zu begründen versucht. Selbst wenn wir hin- und her-schwanken (sagt er), mufs doch, damit eine Entscheidung zwischen den vielfachen Motiven zu Stande komme, unser wahres Ich immer noch verschieden sein von Demjenigen, was dabei in dieser oder jener Richtung auf uns einwirkt, und in jenem also, der Vielfachheit gegenüber, eine Einheit gegeben. — Ganz richtig: eine Einheit, aber keine Einfachheit. Denn zuerst gehört ja doch das Vielfache, welches uns schwanken macht, ebenfalls zu unserem Ich, und schon deshalb ist dieses als ein in der Einheit Vielfaches anzusehn; zweitens ist Das, was der Verf. „unser wahres Ich" nennt, (wie wir sogleich sehn werden) nicht weniger ein in der Einheit Vielfaches; und drittens endlich wird dadurch, dafs jenes Erstere und dieses Letztere, obgleich einander gegenüberstehend, gleichwohl wieder auf das Innigste Eins sind, diese Vielfachheit in dem Einen noch gesteigert.

die Einheit eine Einheit des Vielfachen sein könne. Allerdings mufs für das Erinnern, Vergleichen etc. eine einzige Substanz nicht nur zu den Begriffen etc. hinzu, sondern als mit ihnen zusammenfallend oder Eines ausmachend gesetzt werden; aber eben nur als sie umfassend, und insofern als ein, bei aller Einheit, in sich Mannigfaltiges oder Vielfaches.

Man hat aufserdem angeführt, die Seele müsse schon deshalb als einfach gesetzt werden, weil man sie als untheilbar setzen müsse, wenn man sie nicht als materiell oder ausgedehnt setzen wolle. Denn das Ausgedehnte sei ja doch wesentlich ins Unendliche hin theilbar. — Aber wenn es auch allerdings keinem Zweifel unterliegt, dafs alles Ausgedehnte theilbar ist: so braucht deshalb noch nicht alles Theilbare ausgedehnt, oder alles Nicht-Ausgedehnte auch nicht-theilbar zu sein. Der Begriff des Theilbaren könnte ja der höhere sein, und Beides, Materielles und Immaterielles, umfassen, oder wenigstens neben dem Ersteren auch Einiges von diesem Letzteren unter sich enthalten. Die Seele würde dann zwar kein Materiell-Vielfaches und Materiell-Theilbares, aber wohl ein Geistig-Vielfaches und Geistig-Theilbares sein. Und so verhält es sich auch in der That. Wir nehmen in ihr die mannigfachsten geistigen Zusammenbildungen, Durchdringungen, Gruppirungen, Aneinanderreihungen etc. wahr; und es wäre unstreitig, so weit unsere jetzige Betrachtung reicht, wenigstens möglich, dafs die in dieser Art zusammengebildeten psychischen Elemente sich wieder auseinanderbildeten.

Dies führt uns hinüber zu dem zweiten Momente, welches man unberechtigt, als mit der Imma-

terialität und Einheit der Seele zugleich gegeben, untergeschoben hat. Allerdings nämlich (wie wir uns überzeugt) stellt sich uns die Seele als in allen ihren Theilen auf das Innigste Eins dar. Wir vermögen ihre Theilbarkeit in keiner Art für die Anschauung auszubilden, weil wir keine Erfahrung haben, welche auch nur die Möglichkeit davon eröffnete, z. B. dafs ein Gesichtssinn ohne einen Gehörsinn, oder beide anders als in Verbindung mit einem Tastsinne und Muskelkräften etc. existiren könnten. Selbst wo, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach, ein Sinn mangelt, mangelt, genau genommen, lediglich die Reizempfänglichkeit desselben. Dem Blinden wohnt ein dunkles Gefühl von den Kräften des Gesichtssinnes, ja selbst eine dunkle Ahnung des sichtbaren Raumes bei: nur dafs er dieselbe nicht, durch Aufnahme und Aneignung von Farbeneindrücken, zu bestimmten Vorstellungen ausbilden kann. Vollends, wenn der Sinn erst später zerstört worden ist, erhält sich das auf seiner Grundlage Gebildete dessenungeachtet psychisch, und meistentheils sehr vollkommen: der Blinde stellt sich fortwährend innerlich die schönsten Gegenden, die herrlichsten menschlichen Gestalten vor. In unserer gesammten Erfahrung also zeigt sich die menschliche Seele stets in der Integrität aller ihrer Grundsysteme, und deshalb ist für uns eine Theilung der Seele undenkbar. Aber hieraus folgt ja noch keineswegs, dafs sie wirklich absolut und unter allen Umständen untheilbar sei; und jedenfalls würde ihre Theilbarkeit in denjenigen Beziehungen zugegeben werden müssen, in welchen sie uns als eine gewordene vorliegt. Was geworden ist, kann wieder rückgängig werden.

Konstruirten wir nun dieses rückgängige Werden zunächst in derjenigen Richtung, welche dafür die natürlichste sein würde, in der Richtung, in welcher die Ausbildung der Seele Statt gefunden hat: so kämen wir freilich keineswegs zu einem Nichts, sondern zu einem sehr Realen: zu den ursprünglichen, wie wir so eben gesehn haben, auf das Innigste verbundenen Grundsystemen. Aber die Seele würde dann in den Zustand zurückkehren, in welchem sie sich am Anfange ihrer Entwickelung befunden hat; und so ginge also alle Frucht von dieser verloren. Sie könnte das irdische Leben von Neuem durchmachen, oder auch ein anderes, und vielleicht nach ganz anderen Entwickelungsverhältnissen beginnen; in jedem Falle aber wäre es doch wieder nicht unser Sein, welches fortdauerte. Oder bestimmter, die Fortdauer, welche wahrhaft diesen Namen verdienen soll, ist an Dasjenige geknüpft, was wir unser Ich nennen; und nur insoweit, als uns dieses erhalten würde, könnten wir von Unsterblichkeit reden.

Nun hat man sich freilich vorzüglich gerade auf das Ich berufen für die Begründung der Einfachheit, Untheilbarkeit und Beständigkeit der menschlichen Seele. Aber wir wissen schon, dafs sich bei einer genauern Prüfung der auf dieses sich beziehenden Vorstellung das Gegentheil ergiebt. Die Vorstellung des Ich (wie wir uns überzeugt haben) ist keineswegs schon ursprünglich gegeben oder angeboren, sondern sie mufs erst gebildet werden durch eine lange Reihe von Entwickelungen und die von diesen zurückbleibenden Spuren[1]). So lange sie noch nicht geworden ist, spricht nicht nur das Kind nicht

1) Man vgl. oben S. 190. ff.

von sich als Ich, sondern es stellt sich auch noch nicht als solches vor. Diese Vorstellung also ist keineswegs ein Einfaches, sondern aus einer großsen Anzahl von Elementen zusammengesetzt. Auch ist es nur ein Schein, daſs sich das Ich, selbst nachdem es sich einmal gebildet, durch das ganze Leben hindurch gleichbleibt. Was sich darin gleich bleibt, ist nur das abstrakte Verhältniſs der Identität, oder des Zu-Einem-Gehörens, zwischen dem Vorstellenden und dem Vorgestellten; konkret gefaſst aber wird das Ich in jedem Augenblicke verändert: indem ja in jedem Augenblicke in unserer Seele neue Entwikkelungen entstehn, und neue Spuren für das innere Seelensein angesammelt werden. Würde nun die irdische Entwickelung unserer Seele rückgängig gemacht, so würde hiemit zugleich auch unser Ich aufgelöst. Wir behielten allerdings (so weit unser Gesichtspunkt reicht) noch immer eine gewisse Individualität (denn auch die Urvermögen der menschlichen Seele zeigen ja doch eine individuelle Bestimmtheit); aber dennoch wäre es nicht die Fortdauer desjenigen Wesens, welches wir uns oder unser Ich nennen, und welches uns und Andere interessirt, indem wir, und indem sie zu uns oder von uns reden. Eine Fortdauer höchstens wie die einer perennirenden Pflanze, welche Blätter, und Blüthen, und Stamm, kurz Alles, was sie uns während ihrer diesjährigen Existenz interessant und lieb gemacht hat, verliert, und bloſs in der reiz- und für uns beinah charakterlosen Wurzel fortexistirt. Sie kann uns freilich von Neuem interessant und lieb werden, aber doch nur als ein zweites Wesen: mag auch dieses immerhin mit jenem ersten in einer gewissen tieferen Verbindung stehn. So auch mit unserer Seele. Selbst

wenn dieselbe in ihrer späteren Existenz wieder Bewufstsein, und Bewufstsein von derselben Art entwickelte, würden, wenn auch in diesem Bewufstsein gleich, doch für das Bewufstsein, eben sowohl wie für Andere, beide Existenzen von einander verschieden und unabhängig sein.

Für eine Fortdauer also, welche für uns Werth haben sollte, würde wesentlich eine Fortbildung auf der jetzigen Grundlage unseres Seins, und somit, wenn auch nicht gerade Unauflösbarkeit, doch wenigstens Nicht-Auflösung derselben erfodert werden. Diese aber ist in keiner Art aus allgemeinen metaphysischen, oder auch nur aus so abstrakten physischen (psychischen) Verhältnissen zu erschliefsen, wie sie der jetzt in Betracht gezogenen Beweisführung zum Grunde liegen. Um es noch bestimmter zu bezeichnen: die Individualität, wie sie in der ausgebildeten Seele vorliegt, oder die Persönlichkeit, ist nicht eine Folge aus dem Wesen, der allgemeinen Natur der Seele für sich allein betrachtet, sondern das gemeinsame Produkt aus dieser und aus ihren Bildungsverhältnissen in ihrer vollen Besonderheit. Handelt es sich also um die Fortdauer oder Nicht-Fortdauer dieser Persönlichkeit, so müssen wir die psychische Entwickelung in dieser ihrer vollen Besonderheit in Betracht ziehn: in den Verhältnissen ihrer Ausbildung zum Bewufstsein, ihrer Zunahme an Kräftigkeit der Auffassung und inneren Verarbeitung, an Ausdehnung und Überblick, so wie auf der anderen Seite der Abnahme, welche mehr oder weniger für dies Alles im höheren Alter einzutreten pflegt. Nur auf diesem breiteren Boden kann unsere Überzeugung mit angemessener Sicherheit und Festigkeit auf-

gerichtet werden. Ehe wir jedoch an diese Aufgabe gehn, müssen wir noch die Glaubensargumente, welche dieser zweiten Betrachtungsstufe angehören, kennen lernen und unserer Prüfung unterwerfen.

2. Glaubensargumente.

Dem Standpunkte der Betrachtung, auf welchem wir jetzt stehn, gehören nur diejenigen Glaubensargumente an, die sich auf das Wesen oder die allgemeine Natur der Seele beziehn; noch nicht die sich auf ihre Entwickelungs- und Lebensverhältnisse beziehenden. Die praktischen Motive (Werthschätzung, Wünsche, Bedürfnisse etc.) aber, welche hiebei die Lücken der Erkenntnifsbegründung ergänzen[1]), können im Allgemeinen ein Zwiefaches treffen: den inneren Werth der Seele und deren Zustände.

Was also zuerst den inneren Werth betrifft, so hat man sich darauf berufen, dafs die menschliche Seele mit Anlagen ausgestattet sei, welche einer unendlichen Vervollkommnung fähig sind. Diese Anlagen aber werden bei einer grofsen Anzahl von Seelen so gut wie gar nicht ausgebildet: denn beinah die Hälfte der Kinder stirbt ja zu einer Zeit, wo sie noch nicht einmal eine menschliche Persönlichkeit im engeren Sinne dieses Wortes erworben haben. Selbst aber bei Denjenigen, die zu der vollsten Ausbildung gelangen, welche unter den irdischen Verhältnissen möglich ist, bleibt doch unendlich Vieles unausgebildet: werden nur wenige von den Stufen, welche zu ersteigen ihnen überhaupt möglich gewesen wäre, wirklich erstiegen, nur wenige von den Richtungen, in denen ihre Ausbildung hätte

1) Vgl. oben S. 362. ff.

erfolgen können, wirklich verfolgt. Würde es nun wohl unter diesen Umständen mit der Weisheit Gottes zu vereinigen sein, daſs die Entwickelung der menschlichen Seelen mit dem irdischen Leben abgebrochen würde? Daſs dieselben nicht nur in der Mitte ihrer Ausbildung stehn blieben, sondern auf einmal in den Abgrund des Nichtseins gestoſsen würden: so daſs alle Früchte ihrer bisherigen Entwikkelung verloren gingen, und es so gut wäre, als hätten sie nicht gelebt?

Dies ist um so weniger anzunehmen, da wir ja dieses Fortstreben und Fortgehn zu höherer Vollkommenheit, diesen Wachsthum vernünftiger Wesen an innerer Vortrefflichkeit als den Endzweck der Schöpfung anzusehn haben. „Wir können sagen, dieses Weltgebäude sei hervorgebracht worden, damit es vernünftige Wesen gebe, die von Stufe zu Stufe fortschreiten, an Vollkommenheit allmählich zunehmen, und in dieser Zunahme ihre Glückseligkeit finden mögen"[1]. Entspräche es nun wohl der Weisheit Gottes, daſs so viele Vorbereitungen für diesen Endzweck gemacht wären, ohne daſs doch derselbe wirklich erreicht würde? „Ist's der Weisheit anständig: eine Welt deswegen hervorzubringen, damit die Geister, welche sie hineinversetzt, ihre Wunder betrachten, um einen Augenblick darauf diesen Geistern selbst die Fähigkeit zur Betrachtung und Glückseligkeit für immer zu entziehn?"

Zwar hat man wohl gemeint, als Zweck in dieser Weise sei nur die Menschheit im Ganzen und Gros-

1) Vgl. hiezu und zum Folgenden: Moses Mendelssohn, Phädon etc. (5te Aufl.), S. 189. f., aus welchem die bezeichneten Stellen genommen sind.

sen, nicht das Individuum zu betrachten; also auch nur die Unsterblichkeit jener, nicht die der Einzelnen werde durch diese Betrachtung gefodert. Die vergangenen Generationen existirten in den folgenden fort; und das Anstreben zur Vollkommenheit bei jenen habe nur in der von diesen erreichten Vollkommenheit seine Bedeutung. Aber für welche künftige Generation sollte denn dieses Erreichen wirklich eintreten? Und nur um dieser Einen willen sollten alle früheren Geschlechter gelebt, sollten so viele Millionen Fehltritte gethan haben: in Vorurtheilen befangen gewesen, in sittliche Ausartungen verfallen sein, ja sich zu Karikaturen ausgebildet haben, welche, wir wissen nicht, ob mehr unser Mitleid, oder unseren Abscheu hervorzurufen geeignet sind! — Unstreitig ein empörender Gedanke, und welcher noch weit weniger mit der Güte Gottes vereinbar wäre!

In dieser Art also zeigt sich (so schliefst man diese Argumentation) von allen Seiten her der Plan der menschlichen Natur ohne Ausführung, wenn wir nicht nach der irdischen Existenz eine andere höhere annehmen, in welcher das hier nur unvollkommen Entwickelte zu höherer Vollkommenheit fort-, das Verkehrte und Verderbte zur richtigen und lauteren Bildung zurückgeführt wird, und so jedes vernünftige Wesen für sich selber das Ziel erreicht, zu dessen Erreichung es die Anlage und Bestimmung in sich trägt. Ohne diese Annahme würden wir uns in unseren höchsten und heiligsten Interessen verletzt fühlen; und wir sehn uns also mit unabweisbarer Nothwendigkeit zu ihr hingedrängt.

Zu eben den Resultaten gelangen wir, zweitens, wenn wir unsere Betrachtungen auf die Zustände richten, wie sie durch die Natur der menschlichen

Seele bedingt sind. Der Mensch allein unter allen uns bekannten Wesen ist bestimmter Erinnerungen von der Vergangenheit, bestimmter Voraussichten und Erwartungen von der Zukunft, er allein bestimmter Vergleichungen zwischen vollkommneren und unvollkommneren Zuständen und Eigenschaften fähig. Welchen Einfluſs nun äuſsern diese Vorzüge auf sein Wohlbefinden? — Beschränken wir hiebei unseren Blick auf das irdische Leben: so möchte es schwerlich zu leugnen sein, daſs ihm dieselben eher zum Nachtheil, als zur Förderung, gereichen. Das Thier, wenn es nicht im gegenwärtigen Augenblicke Mangel oder Schmerz leidet, findet sich vollkommen glücklich: indem es weder durch Erinnerungen, noch durch Voraussichten und Vergleichungen in der unmittelbaren Empfindung seines Zustandes gestört wird. Jeder Augenblick seines Daseins ist sein eigener Maaſsstab; und innerhalb der hiedurch gezogenen Gränzen hält es nicht schwer, daſs es sich befriedigt fühlt. Wie so anders der Mensch! Isolirt auf den Augenblick und die unmittelbare Empfindung, würde er jetzt vielleicht nicht das Mindeste entbehren; er könnte sich vollkommen glücklich und zufrieden fühlen. Aber er hat früher einen gröſseren Wohlstand genossen, oder einen ausgedehnteren und glücklicheren Familienkreis um sich gehabt; oder er hat geliebte Freunde verloren; oder er hat sich die Erwerbung gewisser Talente, das Freiwerden von gewissen Fehlern als Aufgabe gestellt, und diese Aufgabe nicht genügend lösen können; oder ehrgeizige Bestrebungen, auf welche seine ganze Seele gespannt war, sind ihm miſslungen etc. Bei dem Allem ist und hat er vielleicht noch mehr als tausend Andere, die sich in diesem

Sein und Haben wohl befinden. Aber die Erinnerung, die Vergleichung mit Dem, was er gewesen ist, oder mit einem Nebenbuhler, welcher ihn überflügelt hat, oder der Gedanke an eine Störung seines gegenwärtigen Glückes, welche ihm für jetzt vielleicht nur als eine kleine, anscheinend unbedeutende Wolke am äufsersten Horizonte erscheint, aber von der er mit Gewifsheit weifs, dafs sie unaufgehalten heranrücken und zuletzt den ganzen heiteren Himmel umdüstern werde, lassen ihn nicht zu einem ruhigen Genusse seines Daseins kommen!

Besonders hat man bei dieser Argumentation auf Einen Punkt ein stärkeres Gewicht gelegt. Der Mensch allein (sagt man) hat eine Voraussicht des ihm unvermeidlich bevorstehenden Todes, und er allein ist im Stande, die im höheren Alter, in geistiger wie in leiblicher Beziehung, eintretende Schwäche mit seiner früheren Kräftigkeit und Rüstigkeit in Vergleich zu stellen. Auch das Thier, wenn es alt wird, ist allerdings ein anderes Wesen, als es früher war; aber es hat von diesem Früheren kein bestimmtes Bewufstsein; sondern auf die Empfindung des Gegenwärtigen beschränkt, verhält es sich wie ein weniger vollkommen ausgestattetes Thier, für welches, ungeachtet dieser geringeren Ausstattung, jeder Grad von Wohlbefinden und Befriedigung eintreten kann. Das Schreckbild des Todes bleibt ihm unbekannt. Dem Menschen dagegen ist nach beiden Seiten hin die jenem verschlossene Aussicht geöffnet; und hiedurch wird ihm der süfseste Trank verbittert. Auf der anderen Seite aber ist der Mensch allein mit der Fähigkeit ausgerüstet, eine ausgedehntere Anschauung von der Welt zu erwerben. Der Sternenhimmel mit seiner unvergleichlichen Pracht zeigt ihm zugleich

eine unendliche Ferne, gegen deren unermefsliche Gröfse und Erhabenheit unser Erdball wie nichts verschwindet. Wird ihm nun hiedurch äufserlich fortwährend die Sehnsucht geweckt und genährt nach einer umfassenderen und ausgeführteren Erkenntnifs der Welt und nach einer vollkommneren Existenz, als das irdische Leben gewährt: so wird dieselbe innerlich dadurch verstärkt, dafs Alles, was ihn über das Gewöhnliche erhebt, von den sinnlichen Genüssen bis zu den erhabensten und heiligsten Gefühlen, nur flüchtig, und mit den kurzen Augenblicken, welche es hervorgerufen, wieder verschwindend, in sein Dasein tritt. Es zieht vorüber, und sein Blick, sein Verlangen folgt ihm nach; ja von allen Genüssen, aller Befriedigung und Beseligung des irdischen Lebens bleibt ihm zuletzt nichts übrig, als *eben diese* unbefriedigte Sehnsucht. Daher sich denn auch der Wunsch nach Unsterblichkeit zu allen Zeiten und unter allen Völkern verbreitet, und besonders in den letzten Lebensstadien fast bei allen Menschen zu der lebhaftesten Spannung, und bei so Vielen zu einer rührenden Zuversicht entwickelt zeigt. Fassen wir nun dies Alles zusammen (fährt man fort), so ist es augenscheinlich: die Ertheilung jener Vorzüge wäre Grausamkeit, wenn das Dasein des Menschen mit dem irdischen Leben enden sollte. Es wäre Grausamkeit, wenn der Allmächtige und Allwissende die Grundverhältnisse, aus welchen sich die Sehnsucht nach einem vollkommneren Dasein mit Nothwendigkeit entwickelt, in den Menschen hineingelegt, und ihm die Aussicht dazu in der Anschauung des Weltgebäudes eröffnet hätte, lediglich um ihn zu täuschen; und er müfste ein schadenfrohes Wesen sein, wenn er ihn mit den Fähigkeiten zur Erinnerung, Voraus-

sicht, Vergleichung nur ausgestattet hätte, um sein sonst schon in so manchen Beziehungen wenig befriedigendes Loos noch bejammernswerther zu machen. Die Allgütigkeit Gottes also ist nur zu retten, wenn wir den Menschen als unsterblich setzen. Mit dieser Einen Annahme lösen sich alle Disharmonien in Harmonien, alle Zweifel und Bedenklichkeiten in sichere Zuversicht auf. Führt der rückwärts, und vorwärts, und zur Seite gewandte Blick mannigfachen Kummer und Trübsal für uns mit sich, so erkennen wir diese nun als nothwendige Vorbereitungen und Vorübungen für die höheren Vollkommenheiten, welche wir zu erwerben bestimmt sind; die vorübergehenden unangenehmen und schmerzlichen Zustände zeigen sich als bleibend Frucht bringend für die Ewigkeit; und die Eigenschaften, welche den Menschen vor den Thieren auszeichnen, stellen sich nun als wahre Vorzüge dar.

Um für die Beurtheilung der Glaubensargumente einen umfassenderen Überblick zu gewinnen, nehmen wir zu den bisher ausgeführten sogleich die dem dritten Betrachtungsstandpunkte angehörigen hinzu.

III. Begründungen, welche die unserer Erfahrung vorliegende Entwickelung der menschlichen Seele in ihrer vollen Besonderheit zum Grunde legen.

1. Glaubensargumente.

Auch hier können wir wieder die Beziehung auf den inneren Werth und die auf die wechselnden Zustände der Seele auseinanderhalten.

Die erstere bildet die Grundlage in Kant's Theorie des moralischen Glaubens, oder des Postu-

lirtwerdens der Unsterblichkeit durch die reine (von allen empirischen Beweggründen freie) praktische Vernunft. Von dieser aus (behauptet er) sei es für jeden klar und konsequent Denkenden nothwendig, den Glauben an die Fortdauer anzunehmen. Durch die praktische Vernunft wird, als oberste Bedingung des höchsten Gutes, eine völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze oder Heiligkeit gefodert. Diese aber kann von dem Menschen, welcher zwar ein vernünftiges Wesen, aber auch zugleich ein sinnliches ist, in keinem Zeitpunkte seines Daseins wirklich erreicht werden. Nun wird sie gleichwohl als praktisch-nothwendig gefodert, und das moralische Gesetz kann nichts Unmögliches fodern. *Wir müssen* uns daher die Frage vorlegen, ob sie *nicht in anderer* Weise dennoch verwirklicht werden könne; und die Bedingungen annehmen, unter welchen allein diese Realisation möglich ist. Diese aber sind nicht schwer nachzuweisen. Kann die Heiligkeit in keinem Zeitpunkte unseres Daseins vollendet angetroffen werden, so bleibt nur dies Eine übrig: ihre Realisirung vermöge eines ins Unendliche gehenden Progressus; und so ist es denn nach Principien der reinen praktischen Vernunft für jeden klar Denkenden nothwendig, diesen als reell zu setzen. Dieser unendliche Progessus aber ist wieder nur möglich unter Voraussetzung einer ins Unendliche hin fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens; und indem sich also diese als die nothwendige Voraussetzung für das höchste Gut herausstellt, ist der Glaube daran für jeden über die wahre Natur der praktischen Vernunft Klargewordenen nothwendig.

Derselbe ist eben so nothwendig, als das moralische Gesetz selbst, mit welchem er untrennbar verbunden ist. Die praktische Vernunft also ergänzt in dieser Hinsicht die Mängel der theoretischen oder spekulativen. Während diese letztere nichts weiter thun konnte in Hinsicht der Unsterblichkeit, als dafs sie dieselbe, durch die Nachweisung unserer gänzlichen Unfähigkeit, eine Erkenntnifs davon zu gewinnen, für uns möglich, oder dafs sie für einen anderswie zu begründenden Glauben freien Raum *machte*, wird durch die praktische Vernunft dieser freie Raum ausgefüllt, und das von jener aus blofs Mögliche als wirklich postulirt. Die Unsterblichkeit also ist ein nothwendiges Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Was die Zustände betrifft, so gehören hieher alle diejenigen Argumente, welche sich auf specielle Beobachtungen der menschlichen Schicksale stützen[1]).

Übersehn wir den Lauf des menschlichen Lebens, wie er zwischen den engen Gränzen von Geburt und Tod liegt: so läfst sich nicht in Abrede stellen, dafs derselbe in vielen und den wichtigsten Beziehungen keineswegs mit unseren Begriffen von Gottes Güte und Gerechtigkeit übereinkommt. Neben Glück und Lebensgenufs finden wir überall unermefsliches Elend. Stürme und Ungewitter, Erdbeben, Überschwemmungen, Pest, vernichten in Einem Augenblicke, was seit Monaten und Jahren als ein gemeinsames Produkt des menschlichen Fleifses und günstiger äufserer Verhältnisse hervorgegangen war; lange dauernde schmerzhafte Krankheiten, Kummer und Sorge untergraben langsamer, aber eben so sicher, das Glück

1) M. vgl. z. B. „Mendelssohn's Phädon", S. 201. ff.

und das Leben des Menschen. Neben Vollkommenheiten und Tugenden finden wir nicht nur Unvollkommenheiten und Schwächen, sondern auch Hafs und Bosheit, zuweilen bis zu einem Grade, dafs sie unser innerstes Bewufstsein empören; finden dieselben nicht blofs in einzelnen Beispielen, sondern auch bei ganzen Ständen, Zeitaltern, Völkern: in einer Stätigkeit und Ausdehnung, welche sie als gewissermaafsen prädestinirt erscheinen lassen.

Und zwar zeigen sich die äufseren und die inneren Unvollkommenheiten nicht etwa so vertheilt, dafs sie stets einander parallel gegeben wären. Wie oft sehn wir den Tugendhaften und Frommen verfolgt, den redlich fleifsigen Arbeiter von Sorgen niedergedrückt! Er mufs Diejenigen, welche ihm die Theuersten waren, vor sich hinsterben sehn, und er selbst stirbt eines langgedehnten qualvollen Todes. Dagegen dem Gottlosen zuweilen Alles gelingt, und er sich bis zum kurzen Todesaugenblicke eines ungestörten Glückes erfreut. Man hat wohl behauptet, diese ungerecht-ungleiche Vertheilung sei nur Schein: wenn man das innere Bewufstsein hinzunehme, ergebe sich, ungeachtet alles äufseren Glanzes und Schimmers auf der einen, und alles äufseren Trübsales auf der anderen Seite, das Glück dennoch der moralischen Würdigkeit gemäfs vertheilt. Aber wer die Menschen genauer beobachtet hat, kann es unmöglich verkennen, dafs diese Annahme grofsentheils nur aus einem *pium desiderium* hervorgegangen, und ein abstraktes Ideal ist. Bei wie vielen unmoralischen Menschen hat sich das Gewissen nur sehr unvollkommen gebildet, oder es ist ihnen doch gelungen, dasselbe beinah gänzlich zu beschwichtigen! Bei manchen erwacht es freilich noch am Schlusse des Lebens; aber Andere wer-

werden so plötzlich hinweggenommen, dafs dieses Erwachen nicht eintreten kann; oder es findet sich auch nichts dafür in ihrem Inneren, was erwachen könnte. Und auf der anderen Seite sehn wir ja in nicht wenigen Beispielen dem Tugendhaften durch seine trüben Schicksale das Bewufstsein seines inneren Werthes und des Glückes, welches sich hieran hätte anschliessen können, so gut wie gänzlich verdeckt und verkümmert: namentlich wo diese Schicksale zugleich ein hypochondrisches Selbstmifstrauen oder Selbstquälerei begründet haben.

Dies Alles zusammengenommen nun würde zur Leugnung von Gottes Güte, Weisheit, Allmacht, zur Leugnung der Vorsehung führen, wenn wir nicht über dieses Leben hinaus ein anderes besseres, und zwar in völlig individueller Fortdauer annähmen. Nehmen wir dagegen dieses an, so stellt sich Alles anders. Das irdische Leben ist nicht mehr als Zweck für sich in Rechnung zu bringen, sondern als Mittel für höhere Zwecke: als Übungsschule. Die moralischen Vollkommenheiten, welche der Mensch erwirbt, wären nicht ohne diese Krankheiten, nicht ohne diesen Kummer, diese herzzerreifsenden Erfahrungen an dem uns Theuersten zu erwerben; und indem also jene sowohl an sich, als vermöge ihrer Fortwirkung für die Ewigkeit unendlich werthvoller sind: so ergeben sich gerade die Übel, welche ohne diese Annahme als die unerträglichsten erschienen, als die preis- und dankenswerthesten Wohlthaten Gottes.

Alle diese Argumente nun sind unstreitig sehr ehrwürdig: indem sie mit sehr tief begründeten, und zum Theil mit den edelsten Principien in Verbindung

stehn. Sie sind dabei einer sehr grofsen Stärke der Ausbildung fähig, ja diese ist für sie in nicht geringer Ausdehnung gewissermaafsen prädeterminirt: wie schon daraus unzweifelhaft erhellt, dafs sie ja immer wieder von Neuem mit derselben Erregtheit und Kräftigkeit hervorgetreten sind, und noch hervortreten, wie oft sie auch durch den Skepticismus und Unglauben erschüttert, ja für eine Zeit lang scheinbar gänzlich niedergeschlagen worden sind. Gerade hiedurch also haben sie den Beweis geführt, dafs sie die Stärke, welche man in Zweifel gezogen hat, wirklich besitzen. Auf der anderen Seite aber ist es doch eben so wenig zu leugnen, dafs sie keine volle oder objektive Gewifsheit gewähren. Ihre Stärke, und hiemit zugleich die Überzeugung, welche sie hervorbringen, sind gröfstentheils nur subjektiv vermittelt: beruhn auf ergänzend hinzutretenden Schätzungen, Bedürfnissen, Akten des Verlangens, der Sehnsucht etc. Sie werden sich also auch nach der Stärke richten müssen, in welcher diese letzteren gegeben sind; und diese können wir nicht allgemein mit Nothwendigkeit hervorbringen. Allerdings erscheint es nicht nur als wünschenswerth, sondern auch von denjenigen Standpunkten, welche für uns die höchsten sind, als zweckmäfsig, und demnach als praktisch-vernünftig, ja praktisch nothwendig, dafs eine Fortdauer der menschlichen Seele Statt finde. Aber der noch so lebhafte Wunsch, dafs noch so sehnliche Verlangen sind doch nicht im Stande, uns für die Existenz des Gewünschten und Ersehnten Gewähr zu leisten; sondern für diese Gewährleistung wird eine ganz andere (objektive) Begründung erfodert[1]).

1) Man vergleiche hierüber oben S. 363. ff. u. 131. ff. — Wir werden auf dieses wichtige Verhältnifs noch mehrmals (beson-

Wir prägen dies noch durch speciellere Betrachtungen bestimmter aus. Was also zuerst die Kantische Glaubenstheorie betrifft, so kann schon ihre Grundlage nicht als vollkommen sicher angesehn werden: dafs nämlich völlige Angemessenheit zum moralischen Gesetze in keinem Punkte des menschlichen Daseins wirklich zu erreichen sei. Der Mensch ist allerdings ein endliches (ein beschränktes, ein sinnliches) Wesen; aber durch die Endlichkeit ist ja die Abweichung von der sittlichen Norm, wenn auch mit einiger Wahrscheinlichkeit, doch keineswegs nothwendig bedingt. Eine tiefer dringende psychologische Zergliederung zeigt uns mit voller Bestimmtheit, dafs sich das Sittlich-Normale ganz nach denselben Entwickelungsgesetzen bildet, wie das Sittlich-Abweichende. Die Verschiedenheit zwischen beiden kommt lediglich auf ein Mehr oder Minder der Spuren oder der sonstigen Entwickelungsmomente hinaus, trifft also in keiner Art das innere oder wesentliche Princip der Entwickelung; und das Sittlich-Abnorme kann in keiner seiner Formen als durch die Endlichkeit nothwendig prädeterminirt nachgewiesen werden[1]). Schon von Seiten Desjenigen also, was die tiefste Grundlage des Kantischen Postulates bildet, haben wir nur hohe Wahrscheinlichkeit, aber keine Gewifsheit.

Setzen wir diese Grundlage als gewifs: so würde sich dann allerdings für die Annahme der unendlichen Fortdauer Nothwendigkeit ergeben, das heifst prak-

ders in Nr. III. und VII. des dritten Abschnittes) zurückzukommen Veranlassung haben.

1) Man findet dies ausführlich begründet in meinen „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., besonders S. 250—305. und S. 500. ff.

tische oder moralische Nothwendigkeit, die wir uns (nach dem so eben Auseinandergesetzten) hüten müſsten, mit der objektiv-begründeten zu verwechseln. Selbst aber die so eingeschränkte und modificirte Nothwendigkeit würde doch nur entstehn unter der Voraussetzung des zweiten Grunddogma's, welches nach der Kantischen Theorie von der praktischen Vernunft aus postulirt werden soll: nämlich des Glaubens an Gott, als an ein allmächtiges Wesen, welches eine der Moralität gemäſse Kausalität hat, oder wenigstens an eine moralische Weltordnung. Leugnet man diese, nimmt man einen anderen Zweck oder zwecklosen Zufall als die Weltentwickelung beherrschend an: so fällt selbst diese praktische Nothwendigkeit hinweg. Die volle Angemessenheit zum moralischen Gesetze könnte durch den kategorischen Imperativ geboten, die Erreichung dieser Angemessenheit in irgend einem Zeitpunkte entschieden unmöglich sein; aber bei der Einrichtung der Weltentwickelung wäre hierauf keine Rücksicht genommen: und so hätte es denn nichts Widersprechendes, anzunehmen, daſs die menschlichen Seelen vernichtet oder aufgelöst würden, ohne diese Angemessenheit erlangt zu haben.

Dies führt uns zu einer allgemeineren Bemerkung hinüber. Alle angegebenen Glaubensargumente nämlich haben den gemeinsamen Fehler, daſs sie die Argumentation aus einem Gebiete, das günstigere Erkenntniſsverhältnisse darbietet, in ein anderes hinüberspielen, für welches ungünstigere gegeben sind. Das Verhältniſs, auf welches es hier ankommt, haben wir schon früher[1]) angedeutet. Bei dem jetzt

1) Vgl. S. 383. f.

vorliegenden Probleme nämlich vermögen wir das Wesen wenigstens, um welches es sich handelt, mit grofser Bestimmtheit und Klarheit zu erkennen. Wir sind seiner gegenwärtigen Existenz unmittelbar gewifs; ja wir können dasselbe in seiner Entwickelung bis zu dem Augenblicke hin verfolgen, welcher für unser Problem als der entscheidende betrachtet werden mufs: bis zum Augenblicke des Todes. Ganz anders unstreitig in Hinsicht Gottes. Seine Existenz vermögen wir nicht unmittelbar wahrzunehmen; die Überzeugung von derselben beruht schon selbst auf Glaubensargumenten; und sein inneres Wesen zu erkennen, ist uns (wie wir uns später überzeugen werden) kein Mittel gegeben. Wir bleiben dabei, wie sehr wir auch alle unsere Geisteskräfte anstrengen mögen, lediglich auf fernbleibende Analogien, Gleichnisse, Anthropomorphismen beschränkt. Eben deshalb aber vermögen wir auch über den Weltzweck oder über Dasjenige, was der Weisheit und Güte Gottes gemäfs oder nicht gemäfs sei, nichts mit Gewifsheit festzustellen. Wir müssen uns bescheiden, dafs jede bestimmte Erkenntnifs davon uns unerreichbar, der Weltzweck über all unser Begreifen und Ahnen unendlich erhaben ist; und jede Argumentation also, welche über denselben etwas Bestimmtes zum Grunde legt, ist eben deshalb als eine ungründliche zu betrachten.

Das Thörichte der Einbildung, Gottes Weltplan beurtheilen zu können, läfst sich, was unser jetziges Problem betrifft, namentlich in zwei Verhältnissen nachweisen.

Zuerst schon im Verhältnifs zu unserer Erde für sich betrachtet. Man hat unendlich oft wiederholt, und es ist lange Zeit hindurch eine Art von

Lieblingsansicht gewesen, dafs der Mensch der Zweck der Weltschöpfung sei. Aber läfst sich dies wohl, selbst nur mit einiger Wahrscheinlichkeit, durchführen? — Wie unendlich viele Mineralien entwickeln sich in den uns unzugänglichen Tiefen der Erde, ohne dafs wir nur im Mindesten nachzuweisen im Stande wären, in welcher Art sie jemals für den Menschen förderlich werden sollten! Wie unendlich viele Pflanzen keimen und blühen und tragen Samen und Frucht, wie unendlich viele Thiere werden geboren, und freuen sich ihres Lebens, und sterben, ohne dafs sie von irgend einem menschlichen Auge erblickt würden! — Man hat freilich gemeint, dies geschehe nur, damit künftig einmal ihre Spröfslinge von Menschen gesehn und gebraucht werden könnten. Also, damit vielleicht nach tausend Jahren eine Blume von einem Menschen gepflückt, und gerochen, und im nächsten Augenblicke wieder weggeworfen werden könnte, sollten so viele Tausende der ihr vorangegangenen Generationen in das Dasein gerufen worden sein! — Eine solche Meinung würde unstreitig lächerlich sein; und es bleiben uns also nur die Annahmen übrig, dafs auch die übrigen Geschöpfe für sich selber Zweck seien, und dafs dieselben vielleicht aufserdem solchen Zwecken dienen, von welchen wir keine Ahnung haben. Die Behauptung, dafs der Mensch der alleinige Zweck der Weltschöpfung sei, ist nur ein Erzeugnifs desselben allgemeinen Menschen-Egoismus, im Folge dessen die Erde durchaus den Mittelpunkt des Weltalls bilden: die ganze übrige Welt sich um diese bewegen sollte. Ein Vorurtheil, welches bekanntlich mehr als irgend etwas Anderes, die Erwerbung der richtigen astronomischen Erkenntnifs viele Jahrhunderte aufgehalten hat. In-

dem wir uns also dessen entschlagen, müssen wir uns bescheiden, dafs wir schon in dieser Hinsicht von dem Zwecke der Weltschöpfung so gut wie nichts wissen.

Noch entschiedener aber stellt sich dies aus dem zweiten Gesichtspunkte heraus. Was ist unsere Erde im Weltall, und was also auch wahrscheinlicherweise ihr Bewohner, der Mensch, im All der lebendigen Wesen! Die Sonne, welcher dieselbe als einer ihrer kleineren Planeten angehört, liegt in einem Winkel des Weltsystems, und ist (nach Allem, was wir wissen) eine der kleinsten. Die neueren Verbesserungen der Teleskope haben uns in Demjenigen, was uns bisher als unbedeutende Nebelflecken erschienen war, Sonnen kennen lehren, die sich um Sonnen bewegen; und für die erhabenen Wunder, welche spätere Jahrhunderte dem menschlichen Auge offenbaren werden, vermögen wir nicht einmal mit annähernder Wahrscheinlichkeit Gränzen zu ziehn. Wären nun (wofür doch die Analogie sprechen würde) diese Weltkörper in dem Maafse, wie sie selber gröfser und vollkommenerer Art wären, auch von vollkommeneren Wesen bewohnt; so wäre es ja denkbar, dafs zu diesen höheren Wesen das ganze Leben der Menschen und des Menschengeschlechtes in dem Verhältnisse stände, wie zu dem unsrigen etwa das Leben der Rosen: für welche wir doch, indem wir sie als um unsretwillen blühend und verblühend betrachten, nur eine Gattungsunsterblichkeit, aber keine individuelle für nöthig oder der göttlichen Weisheit nothwendig erachten. Es wäre thöricht und vermessen, dies behaupten zu wollen. Aber wir können es eben so wenig mit Bestimmtheit verneinen und das Gegentheil behaupten; und auch aus diesem Gesichtspunkte also ist es augenscheinlich (ja in noch höherem

Maafse, als aus dem vorigen) dafs wir über den Weltzweck, und was ihm gemäfs oder nicht gemäfs sei, so gut wie gar kein Urtheil haben können[1]).

Fassen wir nun die Ergebnisse unserer Kritik zusammen: so bestätigt sich vollkommen, was wir schon anfangs bemerkt haben: dafs nämlich die Erkenntnifsmomente, welche man für die Begründung dieser Glaubensargumente hinzugezogen hat, einen nur geringen Grad von Gewifsheit haben; die praktischen Momente aber zwar achtungswürdig sind, aber der Subjektivität jedes Einzelnen gemäfs so vieler verschiedenen Abstufungen fähig, dafs wir darauf keine allgemein-gültige Erkenntnifs, sondern nur ein Glauben und Ahnen bauen können. Wir haben sie also, wo sie sich mit höherer Stärke der Überzeugung und aus edlen Motiven hervorgebildet *haben*, anzuerkennen und gelten zu lassen. Aber wir können uns doch nicht auf sie allein sicher stützen, sondern müssen uns nach einem festeren Halte umsehn; und dieser ist nur durch die Erkenntnifsargumente unseres jetzigen Betrachtungsstandpunktes zu gewinnen: bei welchen die Entwickelung der menschlichen Seele, wie sie der Erfahrung vorliegt, in ihrer vollen Besonderheit zu Grunde gelegt wird.

2. Erkenntnifsargumente.

Auf den beiden Standpunkten, welche wir bisher eingenommen, haben uns die Erkenntnifsargumente

1) Es kann daher auch kaum etwas Unwissenschaftlicheres und Lächerlicheres gedacht werden, als wenn uns unsere neuesten spekulativen Systeme eine Konstruktion der Welt aus dem Absoluten heraus versprechen, und doch im ganzen Verlaufe derselben keine andere Formen und Entwickelungsverhältnisse vorzubringen wissen, als welche von den Menschen und von den Produkten unseres Erdballs entlehnt sind.

zu keinen bestimmten Ergebnissen geführt. Indem wir auf dem ersten derselben das Sein ganz im Allgemeinen in seinem Gegensatze gegen das Nicht-Sein, ins Auge faſsten, ergab sich uns allerdings die Nothwendigkeit der Fortexistenz, aber einer solchen, welche auch der entschiedenste Materialist würde zugeben können. Die Betrachtung war zu abstrakt, reichte nicht einmal von fern her zu der Seele hin. Auf dem zweiten Standpunkte wurde dieses Miſsverhältniſs gehoben. Wir gingen von dem Wesen, der inneren Natur unserer Seele aus; und erkannten dieselbe als ein ihrer ganzen Erscheinung nach wesentlich vom Leibe Verschiedenes, durchaus Inmaterielles, und in allen ihren Theilen (für unser Vorstellen) untrennbar Verbundenes. Aber wir fanden in ihr zugleich (und hierin gerade besteht ihre eigenthümliche Hoheit, ihr gröſster Vorzug vor allem übrigen, unserer Erfahrung vorliegenden Sein) einen unendlichen Reichthum von Entwickelungen und von inneren Kräften. Der Begriff der Einfachheit also, im strengsten Sinne dieses Wortes, ist auf sie nicht anwendbar. Sie ist zwar nicht ein materiell-, aber ein geistig-zusammengesetztes Wesen; und wenn wir uns auch, im Anschlieſsen an unsere gesammte Erfahrung, eine Trennung des eigenthümlichen Einen, welches uns in dieser Art vorliegt, nicht einmal zu denken im Stande sind: so können wir doch auch auf der anderen Seite eine solche nicht geradezu für unmöglich erklären. Sie kann vielleicht nicht eintreten, aber sie kann auch eintreten; und indem uns auf jenem Standpunkte kein Mittel gegeben war, für das Eine oder für das Andere zu entscheiden: so gelangten wir auch da zu keinem bestimmten Resultate.

Wie verhält es sich nun mit dem gegenwärtigen Standpunkte der Betrachtung?

Auch hier hat man sich zuerst wieder auf das **Verhältnifs der Seele zum Leibe** berufen, und aus diesem heraus den Glauben an die Unsterblichkeit widerlegen zu können geglaubt. Das Vermögen zu denken (sagte man) werde erst gebildet mit dem Leibe, wachse mit demselben, und leide mit demselben fortwährend ähnliche Veränderungen. Jede körperliche Krankheit habe Schwäche, Unvermögen oder gar Zerrüttung in der Seele in ihrem Gefolge; und besonders die Verrichtungen des Gehirns und des Unterleibes ständen in so genauer Verbindung mit der Wirksamkeit des Denkvermögens, dafs man sie als dessen Grundlagen anzusehen genöthigt sei. Indem nun aber vom Leibe in seiner *eigenthümlichen* organischen Form nichts übrig bleibe: so sei es durchaus widersinnig, anzunehmen, dafs die Seele fortexistiren könne.

Die Abhängigkeit nun, auf welche man sich hiebei bezieht, können wir nicht in Abrede stellen. Die Seele nimmt fortwährend an den Störungen und Herabstimmungen des Leibes Theil; und für das Gelingen aller geistigen Operationen ist leibliches Wohlsein mehr oder weniger *conditio sine qua non.* Aber zuerst, ist nicht die **Abhängigkeit des Leibes von der Seele** vollkommen eben so entschieden und stark? — Jede psychische Mifsstimmung, jede übermäfsige Anstrengung des Geistes, so wie auf der anderen Seite jede Erhebung und Steigerung reflektirt sich mit blitzähnlicher Schnelle in den leiblichen Funktionen, und dabei nicht selten mit tiefgreifenden und langedauernden Fortwirkungen. Wie viele Menschen sterben an gebrochenem Herzen, welche von Seiten

ihres Körpers noch eine lange Reihe von Jahren hätten leben können!

Aufserdem aber, wenn in dieser Art die Entwickelungen beider in einer genau entsprechenden Parallele mit einander stehn, zeigt sich eben so entschieden und eben so ausgedehnt ein Antagonismus zwischen denselben. Eine reichliche Mahlzeit beschränkt die geistige Thätigkeit, oder unterdrückt sie wohl gänzlich; und auf der anderen Seite, je strenger die leiblichen Funktionen in den rechten Schranken gehalten werden: um desto freier wird die Wirksamkeit des Geistes; eine desto gröfsere Anstrengung können wir denselben zumuthen, einen desto höheren Schwung, einen desto weiteren Umfang gewinnt seine Thätigkeit von selber. Man hat wohl gemeint, dieser Antagonismus finde nur im Verhältnifs zu einigen leiblichen Systemen Statt, und die geistigen Thätigkeiten, die durch deren Beschränkung frei gemacht oder hervorgerufen würden, könnten nur auf der Grundlage, und nach Maafsgabe der Wirksamkeit anderer leiblicher Systeme erfolgen. Aber welche sind denn diese anderen leiblichen Systeme? Die leibliche Pflege soll noch gefunden werden, welche unmittelbar oder direkt die geistige Entwickelung steigerte![1])

Da ist es nun unstreitig: eine solche Abhän-

1) Man hat Leibesbewegungen als solche genannt. Aber diese wirken doch unstreitig nur so weit für die geistige Entwickelung förderlich, als sie (um mich so auszudrucken) das Gewicht anderer leiblicher Funktionen erleichtern, und so dem Geistigen einen freieren Spielraum verschaffen. Auch diese Förderung also erfolgt lediglich auf der Grundlage jenes Antagonismus, nicht zufolge eines direkten Einflusses.

gigkeit schliefst es in keiner Art aus, dafs die Seele auch unabhängig vom Leibe fortexistiren könne. Man setze (wir werden auf diese Annahme später ausführlicher zurückkommen), jene verhielte sich zu diesem wie die Pflanze zum Erdreich: wo doch die Abhängigkeit selbst weit gröfser (beinah nur eine einseitige) ist. So lange sie in demselben steht, zieht sie aus ihm seine Nahrung; sie würde verkommen, wenn ihr dieselbe nicht dargeboten würde; und nach Maafsgabe der Vollkommenheit, wie sie ihr dargeboten wird, sehn wir sie auch vollkommnere Blätter, Blüthen, Früchte treiben. Aber wir können *dieselbe* herausnehmen, und in ein anderes Erdreich setzen; oder auch, wenn sie von der Art ist, in blofses Wasser: und sie wird in diesem veränderten *Verhältnisse* eben so wohl fortleben, und blühen, und *Samen bringen* können, ja vielleicht ungleich voller und vorzüglicher. In eben der Art also könnte auch die Seele, wenn sie gleich allerdings während dieses irdischen Lebens fortwährend aus dem Leibe, in welchen sie gepflanzt ist, Nahrung zieht, dessenungeachtet auch unter anderen Verhältnissen fortexistiren, unter denen ihr die Nahrung auf andere Weise dargeboten würde[1]).

1) Hiemit stimmen auch die merkwürdigen Erfahrungen überein, welche man von der ungestörten Fortdauer der geistigen Funktionen in solchen Krankheitszuständen gemacht hat, in denen die gewöhnlich als Grundlagen des Geistigen bezeichneten Organe im höchsten Maafse angegriffen oder zerstört waren. So erzählt Abercrombie (*Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth, Edinb.* 1830, *p.* 154. f.) von einer Dame, bei welcher die Hälfte des Gehirns in eine krankhafte Masse übergegangen gefunden wurde, und die dennoch (eine Unvollkommenheit des Sehens abgerechnet)

Aber wir vermögen hierüber freilich nichts mit Gewifsheit, oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit festzustellen; und auch auf diesem Standpunkte also führt die Betrachtung des Verhältnisses zwischen der Seele und dem Leibe zu keinen bestimmten Ergebnissen. Um zu solchen zu gelangen, müssen wir uns zu anderen Verhältnissen wenden: zu den Entwikkelungsverhältnissen der Seele für sich genommen, wie sie unserem Selbstbewufstsein und der dieses ergänzenden Beobachtung vorliegen. Dieses allein (wie wir schon mehrmals erwähnt) verstattet uns eine so innerliche und so genaue Auffassung, dafs wir auf ihrer Grundlage eine bestimmtere Lösung des vorliegenden Problemes hoffen dürfen. Von besonderer Wichtigkeit hiefür, und gewissermaafsen entscheidend ist namentlich die

bis zum letzten Augenblicke alle ihre Geisteskräfte unvermindert behielt, ja bis wenige Stunden vor ihrem Tode in einer Tischgesellschaft fröhlich gewesen war. Bei einem Manne, dessen Dr. Ferriar erwähnt, und der bis zu seinem plötzlich erfolgenden Tode vollkommen geistig kräftig blieb, fand man die ganze rechte Hemisphäre des Gehirns durch Eiterung zerstört. Bei einem Anderen, von dem O'Halloran erzählt, mufste nach einer Verletzung ein Theil des Schädelknochens, und darauf, während siebzehn Tagen, beinah die Hälfte des Gehirns, mit Eiter gemischt, herausgenommen werden; und dessenungeachtet erhielten sich alle seine geistigen Fähigkeiten bis zum Augenblicke des Verscheidens. — Es scheint also, dafs die Seele allerdings von den leiblichen Systemen her eines gewissen Zuschusses für ihre Thätigkeit bedarf, dafs aber dieser, welcher unter den gewöhnlichen Verhältnissen in gewissen bestimmten Richtungen (von gewissen bestimmten leiblichen Organen aus) erfolgt, unter ungewöhnlichen Verhältnissen auch von anderen Richtungen her ersetzt werden kann. Hiemit aber würde dann unmittelbar die Möglichkeit auch eines über alle irdischen Umgebungen hinausgehenden anderweitigen Ersatzes eröffnet sein.

genauere Bestimmung der Verhältnisse, unter denen der Tod eintritt, und des Zustandes, in welchem sich die Seele bei diesem Eintreten befindet. Nur indem wir ihre Entwickelung, im Anschliefsen an die Erfahrung, so weit als möglich verfolgen, dürfen wir auch noch über diesen äufsersten Punkt hinaus eine Erkenntnifs zu gewinnen hoffen: den Quotienten zu entdecken, nach welchem wir die abgebrochene Reihe über die gegebenen Glieder hinaus fortzusetzen im Stande sind.

Auch von dieser Betrachtung nun hat man nicht selten behauptet, dafs sie dem Glauben an die Unsterblichkeit entschieden entgegen sei, und hat sich dabei vorzüglich auf den Zustand des Blödsinns berufen, welcher so häufig im hohen Alter, ohne besondere Krankheit, und nicht etwa nur bei geistigschwächeren, sondern auch, ja vorzugsweise bei den geistig-stärksten Seelen eintritt. Auch wenn keine aufsergewöhnliche Störung hinzukommt (hat man gesagt), wenn die Seele rein ihrem natürlichen Entwickelungsgange überlassen ist, sehn wir schon während des irdischen Lebens den Anfang ihrer Vernichtung oder Auflösung vor Augen. Von da aus bis zu ihrer völligen Auflösung ist nur Ein Schritt, und dieser wird eben durch den Tod vermittelt.

Die angeführte Thatsache nun, auf welche man sich bezieht, ist im Allgemeinen freilich nicht in Abrede zu stellen. Aber was in den angegebenen Argumentationen als solche bezeichnet wird, ist unstreitig schon mehr als Thatsache: schiebt zugleich eine Erklärung unter, die wir uns nicht gefallen lassen können. Allerdings beobachten wir im hohen Alter nicht selten blödsinnige Schwäche. Aber es fragt sich (und die Beantwortung dieser Frage ent-

scheidet gewissermaafsen über das „Ja" oder „Nein" der Fortdauer): ist diese Schwäche wirklich eine Annäherung zur Vernichtung, oder noch bestimmter, trifft dieselbe wirklich das innere Seelensein (die Substanz, die inneren Anlagen oder Kräfte der Seele), oder vielleicht nur dessen bewufste Entwickelung, und die von dieser ausgehenden Äufserungen, Thätigkeiten etc.?

Diese beiden Verhältnisse sind unstreitig noch sehr von einander verschieden. Zwar enthält das bewufste Seelensein das innere oder unbewufste in sich; und jede Schwäche also, welche dieses träfe, müfste zugleich auch jenes treffen. Aber keineswegs umgekehrt. Damit aus den unbewufsten inneren Angelegtheiten die bewufsten Entwickelungen entstehn, müssen gewisse Elemente hinzukommen; und gesetzt also, es träte, in Folge irgend welcher Ursachen, für diese letzteren eine Verminderung, oder gar eine völlige Erschöpfung ein: so würden die bewufsten Entwickelungen und deren Fortwirkungen jeden Grad von Schwäche zeigen können, ohne dafs das innere Seelensein auch nur im Mindesten an derselben Theil zu haben brauchte.

Auch sonst finden wir ja häufig Herabstimmungen der bewufsten Seelenentwickelung, ohne dafs deshalb das innere Seelensein unvollkommener geworden wäre. Man nehme Zustände des Unwohlseins, oder die Verminderung der geistigen Kraft, welche sich bei den meisten Menschen am Abend zeigt, während sie sich Morgens, nach einer gesund durchschlafenen Nacht, dem Schwierigsten gewachsen fühlen. Haben wir wohl irgend Ursache, anzunehmen, dafs das innere Sein der Seele einem solchen Fluthen und Ebben, und in so bedeutenden Abständen, unter-

liege? Oder man betrachte die geistige Ermüdung, nachdem wir ein anspannendes Denken längere Zeit hindurch fortgesetzt haben. Sind wir etwa am Schlusse desselben innerlich weniger vollkommen, als bei seinem Anfange? — Unstreitig das Gegentheil: wie wir uns überzeugen können, wenn wir morgen dasselbe Denken wieder aufnehmen. Wir finden uns dann weiter vorgeschritten, kräftiger, gewandter: überblikken vielleicht auf einmal und mit leichter Mühe, was wir gestern mühsam und mit einem grofsen Aufwande von Zeit zusammensuchen mufsten; und was uns schwer erschien für die Darstellung, erscheint uns jetzt leicht. Das gestrige Matterwerden also kann nur darin seinen Grund gehabt haben, dafs durch das länger fortgesetzte Denken eine Verminderung der Elemente eingetreten ist, durch *welche die* Steigerung zum Bewufstsein bedingt wird. Das innere Seelensein aber ist sich gleich geblieben, oder vielmehr eben dadurch vervollkommnet worden, dafs die anfangs für die Steigerung zum Bewufstsein vorhandenen Elemente zum Theil, oder auch wohl ganz, verbraucht (von den inneren Angelegtheiten oder Kräften zu bleibendem Besitze angeeignet) worden sind[1]).

So können wir uns die Verminderung des Bewufstseins in jedem, auch dem höchsten, Grade denken, ohne dafs deshalb für das innere oder bleibende Sein der Seele eine Veränderung eingetreten zu sein brauchte. Beispiele aus der gewöhnlichen Erfahrung geben die Zustände des Schlafes und der völligen Abspannung. In den ersteren, wo sie vollkommen ausgebildet werden, hört alles Bewufstsein auf

1) M. vgl. hierüber mein „Lehrbuch der Psychologie", S. 99.

auf; in den zweiten kann es selbst in dem Maafse vermindert werden, dafs uns, in der Erinnerung an unsere frühere energische Thätigkeit, eine Art von Verzweiflung zu ergreifen droht. Für den fühlbaren (bewufsten) Zustand also ist die Veränderung eine überaus bedeutende. Aber auch für das Innere oder für das Sein der Seele im Ganzen? — Unstreitig keineswegs. Denn indem ja doch in den gewöhnlichen Zuständen von den mehreren Millionen von inneren Angelegtheiten, welche auch in der geistig ärmsten Seele erregbar vorhanden sind, in jedem Augenblicke nur etwa zehn, oder zwanzig etc. wirklich erregt oder bewufst werden: so ist ja, die Seele im Ganzen betrachtet, die Verschiedenheit nur eine sehr unbedeutende. Man nehme auf der anderen Seite selbst diejenigen Zustände, in welchen sich die höchste geistige Energie entwickelt: die Zustände intellektuellen oder künstlerischen Schaffens, oder den Zustand einer weit umfassenden praktischen Überlegung. Wie grofs auch die Anzahl der darin eingehenden psychischen Angelegtheiten sein mag: sie wird vielleicht kaum ein Tausendstel dessen enthalten, was das innere Seelensein oder die Substanz der Seele in sich schliefst; und gewinnt es also auch, so lange wir uns auf die unmittelbare Vergleichung und die daraus hervorgehenden Äufserungen beschränken, den Anschein, als sei zwischen diesen Zuständen und denen der Abgespanntheit oder des Schlafes ein durchgreifender Gegensatz gegeben: so zeigt sich dies doch als eine Täuschung, wenn wir uns das Sein der Seele in ihrer ganzen Ausdehnung konstruiren. Wir finden eben nur einen kleinen Theil derselben anders, und selbst diesen keineswegs ganz, sondern nur in Hinsicht der Erregtheit verschieden: die ja wieder bei

den meisten einzelnen Angelegtheiten, im Vergleich mit ihrer ganzen inneren Ausbildung, nur etwas Unbedeutendes sein wird. So sind wir also in keiner Art berechtigt, von dem bewufsten oder erregten Seelensein auf das unbewufste (innere) zu schliefsen.

Wie verhält es sich nun also mit der blödsinnigen Schwäche des hohen Alters? Haben wir dieselbe aus einer Veränderung in dem inneren Sein der Seele, oder nur aus einer Veränderung der Bewufstseinsentwickelung abzuleiten? — Mit der vollsten Gewifsheit ergiebt sich, bei tieferer Erwägung, das Letztere.

Mehr äufserlich sprechen dafür schon die Erfahrungen, dafs wir nicht selten, auch nach längerer Dauer des Blödsinnes, kurz vor dem Tode ein klares Bewufstsein und eine verständige Überlegung zurückkehren sehn [1]). Das innerlich Schwachgewordene könnte nicht so im Augenblicke wieder stark werden; noch weniger das innerlich Vernichtete von Neuem

1) So erzählt Tooke (*Description of the retreat,* p. 137; vergl. Nasse's Zeitschrift für psychische Ärzte, Jahrg. 1820., S. 677.) von einem Mädchen, welches sich mehrere Jahre lang im Zustande des vollkommensten Blödsinnes befunden hatte, und die, von einem Typhus befallen, in dem Maafse, wie das Fieber vorrückte, wieder in den Besitz ihrer Seelenkräfte kam. Während desjenigen Zeitraums, wo andere Menschen deliriren, zeigte sie sich ganz vernünftig. Eben so erwähnt Reil (Über die Erkenntnifs und Kur der Fieber, 2te Aufl., Theil I., S. 57.) eines Blödsinnigen, welcher in den heftigsten Anfällen des Fiebers scharfsinnig sprach. Auch Abercrombie berichtet, auf eine von Marshall gemachte Beobachtung gestützt, von einem Manne, der mit einem Pfunde Wasser im Gehirn starb, nachdem er lange in einem Zustande von Blödsinn gewesen war, welcher aber kurze Zeit vor seinem Tode seine Vernunft wieder erhielt.

entstehn; aber ist lediglich der Quell der Bewufstseinsteigerung verstopft, so läfst es sich sehr wohl denken, dafs er plötzlich wieder geöffnet werde. Aufserdem aber können wir auch das angegebene Verhältnifs aus den allgemeinen Gesetzen der Bewufstseinsentwickelung als nothwendig nachweisen. Wir müssen zu diesem Zwecke etwas weiter ausholen[1]).

Eine tiefer dringende Psychologie zeigt für das Bewufstsein überhaupt zwei Quellen: die noch unerfüllten psychischen Urvermögen und die äufseren Reize. Durch die letzteren sehn wir das Bewufstsein nicht nur bei den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen hervorgehn, sondern auch bei allem Demjenigen, was, unmittelbar oder vermittelt, von diesen aus innerlich aufgeregt wird, wie wenn uns bei'm Hören von Wörtern, oder bei'm Sehen von Buchstabenformen diese oder jene Gedanken zum Bewufstsein kommen. Ihre Bewufstwerdung geschieht durch die Ausgleichung oder die Übertragung der bei diesem Hören und Sehen aufgenommenen Reize auf die inneren Angelegtheiten, welche von früher her mit den Vorstellungen jener Wörter oder Buchstabenformen in Verbindung stehn. Durch diese Übertragung werden diese inneren Angelegtheiten in der Art gesteigert, dafs sich ihr unbewufstes Sein in ein bewufstes verwandelt. Dasselbe aber kann von der anderen Seite auch dadurch geschehn, dafs sich den

1) Man findet das im Folgenden kurz Angedeutete ausführlich erörtert und begründet in der Abhandlung „Über die Bewufstwerdung der im Unbewufstsein angelegten Seelenthätigkeiten" (in meinen „Psychologischen Skizzen", Band I., S. 335—492.); vgl. auch „Lehrbuch der Psychologie", S. 71—83.

unbewufsten Angelegtheiten die **noch unerfüllten oder freien Urvermögen** (das ursprüngliche oder innerste Besitzthum der Seele) anschliefsen. Beispiele hievon geben alle **rein inneren** Erregungen, z. B. wenn uns Morgens bei'm Erwachen, noch eh wir irgend einen Sinneneindruck empfangen haben, und ohne Verbindung mit irgend einem, den wir hätten empfangen können, dieser oder jener Gedanke mit mit klarem Bewufstsein und einem gewissen Aufstreben vor dem inneren Auge dasteht.

Bei genauerer Betrachtung nun zeigen sich *diese* **beiden Bewufstseinsquellen gegenseitig** von **einander abhängig.** Die äufseren Reize gewinnen für uns nur Bedeutung, wenn **wir sie aufnehmen;** und diese Aufnahme kann *lediglich* durch **noch unerfüllte Urvermögen** geschehn. *Daher* auch in dem Maafse, wie sich diese durch Verbrauch vermindern oder sonst ausfallen, das Bewufstsein auch von Seiten jenes **äufseren** Faktors herabgestimmt wird. Das Maafs der Reize an und für sich mag sich gleich bleiben, aber sie können nicht an uns kommen: wie sich z. B. in Zuständen der Erschöpfung, oder bei der eben erwähnten Abnahme des Bewufstseins am Abend eines thätig vollbrachten Tages, oder bei dem in anspannendes Nachdenken Versenkten, der von Allem, was um ihn herum vorgeht, nichts sieht und hört, und am Auffallendsten bei den von fixen Ideen Eingenommenen zeigt, auf welche auch die stärksten Sinneneindrücke keine Wirkung äufsern. Auf der andern Seite aber sind eben so die **freien Urvermögen** in einer **gewissen Abhängigkeit** von **den sinnlichen Einwirkungen.** Denn in Verbindung mit diesen, wie die tiefer dringende psychologische Forschung zeigt, werden die freien Urver-

mögen von Neuem angebildet, und in dem Maafse, wie jene häufiger und stärker eintreten, reicher und kräftiger angebildet. Jenachdem wir mehr mit dem Gesichtssinne, oder dem Gehörsinne, oder in welchem Grundsysteme sonst, thätig sind, wächst auch diesem oder jenem ein reichlicherer Ersatz für die verbrauchten Urvermögen zu [1]); und insofern also ist die Bewufstseinserregung nicht blofs von Seiten der Reize, sondern auch von Seiten der Urvermögen von dem sinnlichen Leben der Seele abhängig. Der Verkehr mit der Aufsenwelt mufs auch in Hinsicht des inneren Faktors die Lebensflamme des Bewufstseins immer wieder von Neuem anfachen.

Nun betrachte man in dieser Hinsicht die allgemein-menschlich durch den Fortschritt des Lebens bedingten Veränderungen. Unstreitig, da von jeder psychischen Entwickelung eine Spur zurückbleibt im Inneren der Seele: so werden sich, je länger das Leben dauert, die inneren Spuren immer zahlreicher ansammeln müssen. Das innere Sein oder die Substanz der Seele also wird immer stärker und stärker. Nun aber lehrt die Psychologie, dafs die Bewufstseinsentwickelung von Seiten der inneren Anlagen durch deren Stärke oder durch die Anzahl der in ihnen verschmolzenen Spuren geregelt wird. Ist alles Andere gleich, so werden die das Bewufstsein bedingenden Elemente um so mehr angezogen von jeder inneren Angelegtheit, aus einer je gröfseren Anzahl von einfachen elementarischen Spuren sie

1) Man vergleiche hiezu den zweiten Band meiner „Psychologischen Skizzen", S. 565. ff.; „Lehrbuch der Psychologie", S. 218.

besteht[1]). Dies zeigt sich im Einzelnen in unzähligen Erfahrungen. Ein Jeder kommt im Gespräche am leichtesten auf die Gegenstände seines Berufes, auf seine Lieblingsmeinungen, auf sein Steckenpferd zurück: unstreitig, weil er sich mit diesen Vorstellungen am meisten beschäftigt, für ihre Angelegtheiten also die meisten Spuren angesammelt hat. Eben daher erklärt es sich, dafs wir Dasjenige, was unsere Sorge längere Zeit in Anspruch genommen hat, so leicht reproduciren; dafs Leidenschaften gleichsam stets auf dem Sprunge stehn, bewufst zu werden etc. In gleicher Art aber macht sich dieses Gesetz *auch* im Ganzen und Grofsen geltend. Je zahlreicher sich im Verlaufe des Lebens die Spuren im Inneren der Seele ansammeln: um desto mehr wird auch das Bewufstsein nach Innen gezogen, *und von dem* Äufseren, Sinnlichen abgezogen. Das *Kind* zeigt sich beinah durchgängig ohne innere Haltung dem Sinnlichen Preis gegeben: jeder nur einigermaafsen lebhafte oder starke Eindruck ruft es von seinen Erinnerungen, Phantasien, inneren Gefühlen etc. ab. Ganz anders schon der Jüngling. Er will allerdings auch noch Neues auffassen, will sinnlich geniefsen und sinnlich thätig sein; aber sollen ihn die Auffassungen, Genüsse, Thätigkeiten fesseln, so müssen sie von der Art sein, dafs er dabei seiner Kraft (also des innerlich Angesammelten) inne werden, dieses zugleich mitgeniefsen, mitfühlen kann. Noch entschiedener neigt der Mann nach dieser Seite hin. Er wird selten mehr in ganz neue Vorstellungsge-

1) Man vergleiche über dieses wichtige Grundgesetz der Bewufstseinsentwickelung: „Psychologische Skizzen", Band I., S. 429. ff.; „Lehrbuch der Psychologie", S. 78. ff.

biete eintreten (eine ganz neue Wissenschaft zu seinem Studium machen etc.), ganz neue Neigungen oder Verbindungen anknüpfen, sondern er liebt das früher Angesammelte fortzuführen, zu verarbeiten, und sich desselben zu erfreuen. Der Greis endlich lebt fast nur in seinen Erinnerungen und in seinem übrigen lang erworbenen inneren Besitzthume; das Neue läfst ihn gleichgültig, oder gleitet nur an der Oberfläche seiner Seele hin: wie denn auch die Fähigkeit, dasselbe aufzufassen und zu behalten, sehr merklich abnimmt. Auch die Vergleichung der unmittelbaren Erfahrungen also bestätigt das angegebene Verhältnifs auf das Entschiedenste. Mit dem Fortschritte des Lebens zieht sich das Bewufstsein immer mehr nach Innen hin, und von dem Äufseren, Sinnlichen ab.

Nun aber haben wir bemerkt, dafs die Anbildung neuer Urvermögen in Verbindung mit den sinnlichen Entwickelungen und nach Maafsgabe dieser erfolgt. Was also wird geschehn? — Unstreitig: die Urvermögen werden sich, von einem gewissen Punkte des Lebens an, immer weniger zahlreich und kräftig anbilden. Dies zeigt sich in der so eben erwähnten Abnahme der Fähigkeit, Neues aufzufassen: die mehrentheils schon im Mannesalter ziemlich deutlich beobachtet werden kann, und später nicht selten den Grad erreicht, dafs der Greis im Augenblicke wieder vergifst, was er gesehn, gehört, gethan etc. hat. Dabei ist es unstreitig, dafs sich dies beides fortwährend in die Hände arbeiten und somit steigern mufs: je mehr das Bewufstsein nach innen gezogen wird, um desto weniger wird sinnlich aufgenommen und von Urvermögen angebildet; und je weniger aufgenom-

men und angebildet wird, desto ungeschmälerter kann die Koncentration nach innen hin vor sich gehn. Mit der sinnlichen Erregung zugleich aber wird auch das Quantum der Bewufstseinselemente, seinen beiden Bestandtheilen nach, fortwährend vermindert, und das Bewufstsein also mufs immer beschränkter (auf eine geringere Anzahl von Vorstellungen etc. ausgedehnt) und immer schwächer (jeder einzelne Bestandtheil zu geringerer Höhe gesteigert) ausgebildet werden. So sehn wir dasselbe im höheren Alter in manchen Fällen bis zu dem Punkte herabgesunken, dafs nur noch eine oder zwei etc. Vorstellungen überhaupt zum Bewufstsein gelangen können [1]); und es wird, vermöge der bezeichneten stätigen Verminderung, ein Zeitpunkt eintreten müssen, wo es ganz null wird. Dies ist der Zeitpunkt des natürlich-nothwendigen Todes. Mit dem völligen Aufhören der sinnlichen Auffassung hört auch das Bewufstsein auf und die an dieses geknüpfte Thätigkeit nach aufsen. (Äufserungen und Handlungen).

Aber auch das innere Seelensein? — Dies anzunehmen ist unstreitig nicht der mindeste Grund vorhanden; vielmehr spricht Alles entschieden für das Gegentheil. Was das Aufhören der Verbindung mit der Aufsenwelt und des Bewufstseins herbeiführt, ist ja keineswegs eine stätige Schwächung, sondern gerade das Entgegengesetzte: die stätig

1) Von Kant wird erzählt, dafs er in den schlafähnlichen Zuständen, in welche er während der letzten Monate seines Lebens öfters verfiel, immerwährend die Namen von zweien seiner Freunde wiederholt habe. Vgl. Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund, von R. B. Jachmann etc., S. 218.

wachsende geistige Stärke des inneren Seelenseins. Dies zeigt sich auch darin, dafs während die einfachsten, neu aufgefafsten, Vorstellungen fast augenblicklich wieder entschwinden (weil sie auf der Grundlage jetzt erzeugter, und also sehr schwacher Urvermögen gebildet werden), nicht selten die schwierigsten und verwickelsten, früher gebildeten Vorstellungsentwickelungen mit unverminderter Kraft hervortreten [1]. So weit wir also die Entwickelung verfolgen können, d. h. bis zum Augenblicke des Todes, zeigt sich das innere Seelensein nicht im Mindesten geschwächt; die wirklich hervortretende Schwäche hat lediglich in der Verminderung der Bewufstseinselemente ihren Grund; und das Bewufstsein hört nur auf, weil ihm zuletzt jeder Ersatz entzogen wird von den beiden einzigen Quellen her, aus welchen es denselben während des irdischen Lebens überhaupt erhalten kann.

Was ergiebt sich also, wenn wir nun diese Erörterungen zusammenfassen, für eine Fortdauer über den Tod hinaus? — Eine Wiederauflösung unseres Seelenseins wäre allerdings auch unter diesen Umständen denkbar: denn was geworden ist, kann auch wieder rückgängig werden; und das Werden dessen, was wir unser Ich nennen, liegt in der Erfahrung vor. Aber da die Seele bis zum letzten Lebensaugenblicke, ihrem inneren (bleibenden) Sein

1) So erzählt Wasianski in seiner Schrift „Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren" (S. 198. f.), dafs Kant in den Zuständen seiner gröfsten Schwäche, wo er sich über die gemeinsten Dinge nicht verständlich ausdrucken konnte, über Gegenstände der physischen Geographie, Naturgeschichte oder Chemie, so wie überhaupt über gelehrte Gegenstände, zum Erstaunen bestimmte und richtige Antworten gegeben habe.

nach, fortwährend an Stärke (an angesammelten Spuren) zunimmt, und gerade diese Zunahme an Stärke das Eintreten des Todes bedingt: so mufs eine solche Wiederauflösung wenigstens als im höchsten Maafse unwahrscheinlich betrachtet werden. Dieselbe könnte ja nicht anders als durch einen plötzlichen Auflösungsprocefs eintreten: das heifst durch eine Entwickelung, welche ganz unvorbereitet in derjenigen Richtung erfolgte, welche der bisherigen geradezu entgegengesetzt ist. Man kann sich hiefür nicht etwa auf die Wiederauflösung des Leibes berufen. Denn diese tritt ja, in Folge der ungleich geringeren Kräftigkeit seiner Urvermögen, schon während des Lebens ein; und selbst in der rüstigsten Lebenszeit wird das Leiblich-Aufgenommene nur sehr unvollkommen festgehalten, während von dem Psychisch-Aufgenommenen vielleicht gar nichts wieder entschwindet [1]). Wir haben also in dieser Beziehung zwischen dem Leibe und der Seele keine Parallele, sondern eher einen (relativen) Gegensatz, und welcher, da er die innerste Grundbeschaffenheit der Urvermögen trifft, und sich in Folge dessen ununterbrochen während des ganzen menschlichen Lebens geltend macht, zuletzt zu einem so bedeutenden Abstande zwischen beiden führen mufs, dafs dieser schon für sich genügen würde, ungeachtet der Sterblichkeit des Leibes, die Unsterblichkeit der Seele im höchsten Grade wahrscheinlich zu machen.

Wie und unter welchen Umgebungen [2]) die-

1) Man vgl. hiezu S. 108 und 190, auch S. 194. ff. und 303.

2) Man nehme keinen Anstofs daran, dafs wir hier von „Umgebungen" reden, obgleich wir dem Räumlichen die wahre Realität abgesprochen haben. Dem räumlichen Zusammen mufs

ses Fortleben Statt finden werde: darüber können wir freilich kein bestimmtes Wissen, sondern nur Vermuthungen und Ahnungen ausbilden.

Was zuerst das „Wie" betrifft: so hat sich uns gezeigt, dafs der Tod für die Seele lediglich durch das Versiegen des Bewufstseinsquelles herbeigeführt wird; und es käme also nur darauf an, dafs sich ein neuer Bewufstseinsquell öffnete: so würde die Seele unmittelbar, und vielleicht in ungleich vollkommnerer Gestalt, ihr Leben fortsetzen können. Wir haben schon erwähnt, dafs während dieses irdischen Daseins Dasjenige in unserer Seele, was in jedem einzelnen Augenblicke erregt oder bewufst wird, mit dem ganzen Seelensein in gar keinem Vergleich steht: vielleicht kaum der hunderttausendste oder millionenste Theil desselben ist. So wäre denn schon unmittelbar, und ohne dafs fürerst zum inneren Seelensein auch nur das Mindeste hinzuzukommen brauchte, rein von Seiten einer Vermehrung der Erregungs- oder Bewufstseinselemente, für die Vervollkommnung des Seelenlebens ein unendlicher Spielraum gegeben.

Die Seele ist für dieses irdische Leben mit dem Leibe in der Art in Verbindung, dafs sie, so lange die Entwickelung eine gesunde ist, fortwährend von demselben Nahrung empfängt. Vermöge der gröfseren Kräftigkeit ihrer Urvermögen, und der in Folge dessen angesammelten gröfseren Anzahl von Spuren,

unstreitig ein Zusammen des wahren Realen (des An-sich) entsprechen, wenn dieses gleich, als solches, nicht die Form des Räumlichen hat (vgl. oben S. 234.). Den Ausdruck „Umgebung" aber könnten wir ja auch für das (doch entschieden unräumliche) Zusammen der Vorstellungen, Gefühle etc. gebrauchen.

zieht sie ununterbrochen aus demselben Reize an sich zu ihrer Erregung und Stärkung [1]). Indem sie sich also zum Leibe (oder zu den niederen Systemen, welche wir mit diesem Namen bezeichnen) verhält wie die Pflanze zu dem Boden, in welchen sie gesetzt ist [2]): so könnten wir uns denken, dafs die Seele aus demselben herausgenommen würde, nachdem er seine Bestimmung erfüllt, ihr unter den irdischen Umgebungen die Mittel zu ihrer angemessenen Ausbildung zuzuführen, dann aber in einen anderen Boden versetzt würde, für welchen sie eine frische Empfänglichkeit, und der für sie eine neue reiche Fülle von Erregungs- und Bildungselementen hinzubrächte.

Wir könnten uns aber auch denken, dafs das Verhältnifs umgekehrt: was bisher Pflanze gewesen, jetzt zum Boden gemacht, das heifst, mit unseren psychischen Systemen andere vollkommnere Systeme in Verbindung gesetzt würden, welche sich zu jenen verhielten, wie sie zu den leiblichen. Von diesen könnten die Keime vielleicht schon jetzt in uns liegen: nur dafs sie während des jetzigen Lebens ohne Anregung, und also auch ohne Ausbildung und Wirksamkeit blieben.

Für diese Erregung und Ausbildung bedürfte es dann vielleicht nicht einmal neuer sinnlicher Systeme, sondern nur solcher Umgebungen, welche auf die in diesem Leben als innere Angelegtheiten begründeten Vermögen erregend oder bewufstseinsteigernd zu wirken im Stande wären. Dann wür-

1) Man vergleiche hierüber: „Das Verhältnifs von Seele und Leib", S. 154. ff., und besonders S. 266. f.

2) Vgl. S. 444.

den diese, während sie jetzt nicht sinnlicher Natur sind, oder nicht unmittelbar (nur mittelbar) von äufseren Eindrücken aus zum Bewufstsein und zur Thätigkeit erhoben werden können, ohne Weiteres zu sinnlichen Kräften werden: wobei ihnen, was ihr inneres Wesen betrifft, jeder Grad von Geistigkeit zu eigen bleiben könnte. Der Ausdruck „Sinnlichkeit" bezeichnet ja nur „Erregbarkeit von aufsen"; und diese Eigenschaft steht also mit der Geistigkeit, als innerem Charakter, nicht im Mindesten in Gegensatz.

In Hinsicht der Umgebungen, unter welchen wir das Fortleben der menschlichen Seele zu denken haben möchten, eröffnet sich für die Phantasie ein unendliches Feld. Die Welt ist unermefslich, und das Reich der Möglichkeiten ebenfalls. Wir könnten uns vorstellen, dafs die Seele von Planet zu Planet, von Sonnensystem zu Sonnensystem wanderte, und in eben dem Maafse, wie sie Inwohnerinn eines vollkommneren Weltkörpers würde, auch, in einer der beiden vorher bezeichneten Weisen, ihre Auffassungskräfte, und mit diesen zugleich ihr inneres Sein und ihre Bewufstseinsentwickelung an Ausdehnung, an Mannigfaltigkeit, an Intensität zunähmen. Wir könnten uns vorstellen — doch was sollen wir hier, wo es strenge Wissenschaft, oder doch solche Überzeugungen gilt, welche an das strenge Wissen unmittelbar angränzen, diesen Phantasien noch weiter nachhangen? Möge sich dieselbe Jeder nach seiner Individualität weiter ausbilden; wir brechen ab, und beleuchten nur noch einige allgemeiner verbreitete Vorstellungen von höherer metaphysischer und moralischer Wichtigkeit.

Man hat sich häufig einen jüngsten (Ge-

richts-) Tag gedacht, welchem unmittelbar für einen Theil der Menschen ewige Seligkeit, und für einen anderen ewige, oder (wie man es milder gefafst hat) vorübergehende Unseligkeit oder Verdammnifs folgen sollte. Diese Vorstellung hat man dann mannigfach, bald materieller und roher, bald feiner und geistiger ausgebildet; in der letzteren Art z. B. indem man Seligkeit und Unseligkeit, ohne alles Hinzukommen besonderer Veranstaltungen, gleichsam von selber eintreten liefs vermöge eines vollständigen Bewufstwerdens aller der Vorstellungen, Gefühle, Bestrebungen, welche der Mensch während des ganzen irdischen Lebens gehabt habe. Indem so (meinte man) Jeder nicht nur alle seine Handlungen, sondern auch deren Motive mit Einem Blicke übersähe, und mit den sittlichen Normen zusammenhielte, werde er unmittelbar hierin genau angemessene Belohnung und Strafe finden.

Gegen diese Vorstellungsweise aber spricht, um nicht zu sagen Alles, ohne Zweifel sehr Vieles.

Wir lassen für jetzt zur Seite liegen, (was erst im folgenden Abschnitte seine Würdigung erhalten kann), dafs die hiebei fast durchgängig zum Grunde gelegte Vorstellung von Gott als einem rächenden Richter, welcher für das Böse Sühnung fodere, menschliche Affekte (des Beleidigtseins und der Reaktion dagegen) auf das allgenugsame und allgütige Wesen überträgt, und also desselben unwürdig ist. Aber schon aus einem anderen, noch allgemeineren Gesichtspunkte möchte sie nicht zu halten sein. Indem nämlich (wie wir uns später[1]) überzeugen werden)

1) Vgl. den vierten Abschn.. Nr. VI., auch oben S. 333. ff.

die Kausalität Gottes Alles umfaſst, was existirt und geschieht: so können auch die menschlichen Handlungen und Gesinnungen nicht auſserhalb derselben begründet sein. Inwieweit sie dies wären, insoweit würde ja Gott nicht der allmächtige sein. Zwar handelt der Mensch, nach dem unwiderleglichen Zeugnisse unseres Bewuſstseins, moralisch frei; aber wir müssen doch diese Freiheit so denken, daſs sie zuletzt durch die Allmacht Gottes gewirkt ist. Gott ist der Urgrund für Alles in der Welt; und können wir auch das Sittlich-Abweichende oder Böse nicht unmittelbar oder an sich (als Böses) auf ihn zurückführen (oder als Zweck setzen): so müssen wir doch das Werden desselben überhaupt zuletzt von der göttlichen Kausalität (der Allmacht) ableiten, wie es sich denn auch, in allen seinen Formen, nach bestimmten, klar nachzuweisenden Entwickelungsgesetzen als nothwendig konstruiren läſst.

Allerdings nun braucht und darf sich hiedurch ein menschlicher Richter nicht stören lassen. Der Verbrecher, wie er gegenwärtig vor ihm steht, ist ein Böser; von ihm als solchen, oder von seinem sittlich-abweichenden Willen, ist die Handlung ausgegangen (davon ein Reflex, eine äuſsere Offenbarung); vermöge dessen hat er die Strafe verdient, und dieselbe wird ihm in Einstimmung mit der Gerechtigkeit auferlegt[1]). Ganz anders aber verhält es sich mit dem Richter von Ewigkeit und für

1) Man findet die hier berührten wichtigen Verhältnisse ausführlich erläutert in meinen „Grundlinien der Sittenlehre" Band I. S. 508. ff., 520. ff. und 531. ff.; vgl. die „Grundlinien des Naturrechtes, der Politik und des philosophischen Kriminalrechtes", Band I. S. 294. ff. und 304. ff.

die Ewigkeit. Dieser kann unmöglich definitiv bestrafen, was innerhalb der Kausalität seiner Allmacht geworden ist, und durch seine Allmacht zum Gegentheil werden könnte.

Hiezu kommt noch eine andere Schwierigkeit. Warum nämlich soll gerade der Endpunkt des irdischen Lebens für die Ewigkeit entscheiden? — Dieser Zeitpunkt ist ja doch ein moralisch durchaus zufälliger. Wäre der Mensch einige Jahre früher gestorben, so wäre er noch nicht böse gewesen; hätte er noch einige Jahre länger gelebt, und moralisch günstige Einwirkungen erfahren (z. B. durch jemand, der ihm kräftig ins Gewissen geredet, oder durch erschütternde Schicksale, oder durch Noth etc.) so wäre er vielleicht wieder gut geworden. Soll er nun um des Zufalles willen, dafs er gerade jetzt stirbt (und welcher vielleicht in keiner Art von ihm selber aus bedingt ist, z. B. wenn er durch einen vom Dache fallenden Ziegel erschlagen wird) für die Ewigkeit unselig sein? — Die Besserung, welche während seines irdischen Lebens nicht eingetreten ist, könnte ja doch eben so wohl auch nachher eintreten.

Eben so wenig können wir auf der anderen Seite einen solchen Sprung als möglich denken, vermöge dessen für die guten Menschen, welche doch immer noch mancherlei Unvollkommenheiten an sich tragen werden, plötzlich Seligkeit eintreten sollte, und für die Sittlich-Abgewichenen plötzlich Unseligkeit. Auch bei diesen wird doch immer noch mancher Keim des Guten gegeben sein, welcher durch Gottes Allmacht zur Entwickelung gelangen könnte. Wozu denn endlich noch manches mehr Äufserliche kommt, wie das Unnöthige des langen Seelenschlafes, während des-

sen

sen doch die menschliche Seele in mannigfacher Weise an Vollkommenheit wachsen könnte [1]).

Fassen wir nun dies Alles zusammen, so möchte es wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs wir diese Vorstellungsweise fallen lassen müssen. Für Menschen, welche auf sehr niederen Standpunkten sittlicher Einsicht stehen, möchte sie allerdings manche pädagogische Vorzüge haben: weshalb sie auch von den Urhebern unserer heiligen Schriften in dieser Art gebraucht worden ist, und unter diesen Umständen noch jetzt gebraucht werden kann, ja mufs. Demjenigen aber, welcher einen tieferen Blick in die sittlichen und religiösen Verhältnisse gewonnen hat, kann sie auf keine Weise genügen; vielmehr mufs es für ihn praktisches Bedürfnifs oder praktisch-nothwendig, und also Glaubenssache werden, eine unmittelbare Fortdauer und eine Wiederbringung Aller, auch der Bösen, anzunehmen [2]). Diese können wir uns auch recht wohl

1) Für einen unverblendeten Leser unser heiligen Schriften unterliegt es keinem Zweifel, dafs in denselben kein solcher Seelenschlaf gelehrt, sondern die Wiederkehr Christ als Weltrichter noch während des Lebens der Apostel erwartet wird. Vgl. 1 Cor. 15, 51. f.; 1 Thess. 4, 15 und 17.; 2 Thess. 2, 1.; 1 Joh. 2, 18.; Jac. 5, 8; Hebr. 10, 25. und ähnliche Stellen.

2) Für den nur einigermaafsen ans dem Niederen herausgearbeiteten Menschen würde übrigens auch diese Vorstellung einen hohen pädagogisch-förderlichen Charakter erhalten können. Denn mögen immerhin zuletzt Alle zum Guten und zur Seligkeit geführt werden: so mufs doch natürlich bei Demjenigen, welcher während dieses Lebens (und in diesem oder jenem einzelnen Augenblicke desselben) der Versuchung zum Bösen nachgiebt, die Umbildung eine längere Zeit erfodern, und unter gröfseren Erschütterungen erfolgen, auch die zu erreichende Vollkommenheit in jedem Zeitpunkte einen geringeren Grad (der Ausdehnung, der Reinheit, der Stärke etc.) erhal-

als möglich denken, da uns die Psychologie zeigt, dafs Sittliches und Sittlich-Abweichendes nicht den Grundelementen, sondern nur den Formen der Zusammenbildung nach von einander verschieden sind [1]). Es käme also nur darauf an, dafs für diese letzteren in einem späteren Leben eine Auflösung einträte: in der Art, wie wir sie ja, wenigstens zum Theil, auch schon während dieses Lebens eintreten sehn.

Dies ist es, was wir allgemein-menschlich, und somit für den höher Gebildeten, als nothwendige Foderung in Hinsicht des Glaubens an die Fortdauer, aufzustellen berechtigt sind. Aufserdem aber ist eine unendliche Weite gegeben, die Jeder in der Art ausfüllen mag, welche ihm für sein Vorstellen und seine Gemüthsstimmung am angemessensten scheint. Für die gegenwärtige Reihe von Betrachtungen wäre es durchaus unpassend, wenn wir uns auf eine solche Ausfüllung einlassen wollten. Genug, dafs wir durch Zusammenfassung alles Desjenigen, was die höhere wissenschaftliche und moralische Ausbildung unserer Zeit darbietet, den Schleier, welcher das Jenseits deckt, so weit, als es der menschlichen Kurzsichtigkeit verstattet ist, gelüftet, und (was für die Lösung der uns hier gestellten Aufgabe die Hauptsache ist) mit der erfoderlichen Klarheit und Bestimmtheit an allen Punkten die Gränzen festgestellt haben zwischen Dem, was sich wissen, und Dem, was sich nur glauben und ahnen läfst.

ten; und in dem Maafse also, wie jemand schon für das Sittliche (für sich betrachtet) ein Interesse gewonnen hat, ein Motiv in ihm entstehn, schon jetzt mit angestrengter Kraft zu demselben anzustreben.

1) Man vgl. hierüber meine „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., besonders S. 250—305.

Dritter Abschnitt.

Der Urgrund der Welt oder Gott.

I.

Kritik der Versuche, die Existenz des Urgrundes rein aus Begriffen festzustellen.

Wir haben schon in den einleitenden Betrachtungen zu diesem Haupttheile bemerkt, die Begründung der Erkenntnifs des Übersinnlichen sei an und für sich auf eine zwiefache Weise zu denken: unabhängig von allen Erfahrungen, aus blofsen Begriffen, oder indem man sich mittelbar auf Erfahrungen stütze.

Zu den Versuchen, dieselbe auf die erste Weise zu gewinnen, gehört vor Allem der berühmte ontologische Beweis (der Beweis für Gottes Existenz aus seinem Wesen), welcher von Anselm von Canterbury bis auf Leibnitz und Wolf dem Wesentlichen nach unverändert und mit unvermindertem Ansehn fortgepflanzt, gleichwohl, gerade um dieses Ansehns und der ihm beigelegten Wichtigkeit willen, in sehr verschiedenen Wendungen und Formen vorgetragen worden ist, von denen wir hier wenigstens einige der hauptsächlichsten hervorheben.

Die Idee von Gott (sagt man) sei die Idee von

dem Gröfsten, was sich überhaupt denken lasse: die Idee von einem Wesen, welches alle Vollkommenheiten oder Realitäten in sich vereinige, ohne irgend eine Beschränkung oder Negation. Dies geständen selbst der Atheist und der Skeptiker zu: welche die Existenz Gottes eben nur deshalb leugneten oder bezweifelten, weil sie die Existenz eines so vollkommenen Wesens in Abrede stellen oder für ungewifs halten zu müssen behaupteten. Nun ist es zwar (fährt man fort) allerdings zweierlei: als Idee gegeben sein, und aufser der Idee oder dem Denken existiren. Der Maler, der Bildhauer etc. können von einem Kunstwerke die herrlichste Phantasievorstellung in sich tragen: hiedurch allein wird sie noch nicht äufserlich wirklich, sondern der Weg zu diesem letzteren ist ein sehr weiter, und der häufig gar nicht gemacht wird. Aber bei diesem Einen Gedanken verhält es sich nicht so; vielmehr ist hier mit dem Denken, oder der Idee, die Existenz des Gedachten wesentlich-nothwendig verbunden. Denn man nehme an, dies sei nicht der Fall: so würde ja dann der Idee des Allerrealsten eine Realität (die der Existenz) fehlen, und dagegen eine Negation (eben der Existenz) in ihr gegeben sein; es würde also, obgleich sie nach der Voraussetzung die Idee des Gröfsten oder des Inbegriffs aller Realitäten sein sollte, gleichwohl nicht das Gröfste und die Gesammtheit der Realitäten in ihr gedacht werden, d. h. die Idee selbst, oder als solche, wäre mit einem inneren Widerspruche behaftet. Diesem können wir nur entgehn, wenn wir ihre Existenz annehmen; und so wird uns denn durch das Wesen Gottes, indem es alle Vollkommenheiten in sich schliefst, zugleich auch seine Existenz verbürgt.

Oder man nehme an (so bildeten dies Andere noch weiter aus), das allerrealste oder allervollkommenste Wesen existire nicht: so würde sich doch wenigstens denken lassen, dafs ein solches existire. Wir hätten dann also neben jenem ersten Gedanken einen zweiten, der eine Realität mehr enthielte, und somit wäre jener nicht die Idee des allervollkommensten Wesens. Wir hätten neben dem Gröfsten noch ein Gröfseres, und also, in anderer Wendung, denselben Widerspruch: welchem wir wieder nicht anders entgehn können, als indem wir jenem Gröfsten zugleich die Existenz zusprechen.

Es läfst sich doch etwas (sagte man) wenigstens denken, dessen Nicht-Existenz unmöglich wäre. Dann aber wäre dieses das Gröfste oder Allerrealste; und wäre also das Gröfste nicht von dieser Art, so wäre es auch nicht das Gröfste. Soll es dieses sein, so mufs es zugleich existiren; und so ist uns denn mit der Idee des Allerrealsten zugleich auch seine Existenz unmittelbar gewifs.

Wir haben die in dieser Beweisführung verborgene Erschleichung, welche, obgleich schon bei ihrer ersten Aufstellung [1]) und auch später von Zeit zu Zeit geahnt, doch erst nach sieben Jahrhunderten durch Kant in ein unzweifelhaftes Licht gestellt worden ist, dem Wesentlichen nach schon mehrfach kennen gelernt [2]). Vollkommenheit und Exi-

1) Bekanntlich finden sich in einer kleinen Schrift (*Liber pro insipiente adversus* Anselmi *in proslogio ratiocinationem),* welche dem Anselm anonym zugeschickt worden war, und einem sonst unbekannten Mönche, Namens Gaunilo, zugeschrieben wird, die Mängel dieses Beweises mit vielem Scharfsinne aufgedeckt.

2) Man vgl. besonders S. 132. ff.

stenz sind durchaus von einander verschieden; und ihre Gleichsetzung hat von jeher, und wird in alle Zukunft hin, so oft man sie noch versuchen wird, auf die philosophische Erkenntnifs verwirrend und verkehrend wirken. Dieselbe wird scheinbar möglich gemacht durch gewisse halb-wissenschaftliche Ausdrücke, welche, wie „Realität" und ähnliche, in beide Begriffe hinüberspielen; dem klar Denkenden aber löfs't sich dieser Schein ohne Schwierigkeit in Nichts auf. In der That kann für Denjenigen, welcher diese Verschiedenheit einmal gefafst hat, kaum etwas Anderes einfacher sein. Das Sein ist eine reine Position, ohne alle Grade, und an und für sich unabhängig von Allem, was einer Gradbestimmung fähig wäre. Etwas ist entweder, oder ist nicht; von Diesem zu Jenem, oder umgekehrt, giebt es keinen Übergang. Es giebt Grade im und am Seienden, aber nicht für das Sein als solches. Man nehme an, es existire ein in einem gewissen Grade Vollkommenes, (eine Pflanze, ein Gemälde, eine menschliche Gestalt etc.), und werde durch diese oder jene Einflüsse unvollkommener. Hört es dadurch auf, zu existiren, oder existirt es in geringerem Maafse? Unstreitig keineswegs. Für die Existenz, als solche, giebt es gar keine Verschiedenheit des Maafses: das Unvollkommenste ist oder existirt in eben dem Grade, wie das Vollkommenste. Auf der anderen Seite setze man an einem blofs Gedachten die Vollkommenheit immer mehr und mehr gesteigert. Wird es dadurch, auch nur im Mindesten, der Existenz genähert? Gewifs nicht: es ist nach der Steigerung der Vollkommenheit eben so ein blofs Gedachtes, wie vorher, und der Existenz auch nicht um Einen Schritt näher gebracht.

Ganz eben so verhält es sich nun auch mit der Idee des Allervollkommensten. Denke ich alle Vollkommenheiten, und im höchsten Maafse (bemerkt Kant sehr richtig): so bleibt es noch immer ungewifs, ob sie existiren. Ich kann mir denken, dafs sie nicht existiren, ohne dafs hiedurch diesen Vollkommenheiten (als blofs gedachten) der mindeste Abbruch geschähe. Das Sein ist gar nicht etwas, dessen ich durch blofses Denken, wie ich es auch wenden mag, gewifs werden könnte; sondern es kann mir nur durch äufsere oder innere Wahrnehmung gewifs werden, entweder Dessen, worum es sich handelt, selbst, oder eines Anderen, mit welchem jenes stets nothwendig verbunden ist. Ein jeder Existentialsatz ist ein synthetischer, kann also nicht aus dem Begriffe des Subjektes abgeleitet werden. Eben deshalb kann ich auch durch die Leugnung des Seins eines Begriffes in keinen Widerspruch mit diesem Begriffe gerathen. Denn ein solcher innerer Widerspruch kann ja doch nur zwischen Subjekt und Prädikat Statt finden; das Sein aber ist eine Position des Subjektes und des Prädikates; und es kann also keinen Widerspruch enthalten, beide zusammen in dieser Position aufzuheben.

Aus allem Diesem nun zieht Kant mit vollem Rechte den Schlufs, dafs es durchaus unmöglich sei, durch blofses Denken der Existenz Gottes (so wie einer Idee überhaupt) gewifs zu werden. Wie ich auch die Idee von Gott bilden mag: ich kann aus ihr selber heraus nicht entscheiden, ob ihr Gegenstand existire, oder nicht existire; und für alle Zukunft also (und in welcher Art man diesen Beweis neu drehen und wenden möge) müssen wir die Ontotheologie oder die reine Vernunft für durchaus

unzulänglich erklären zur Begründung unserer Überzeugung von Gottes Dasein.

Es ist bekannt, wie man in der neueren Zeit, zwar nicht unter den alten, aber unter den mannigfachsten modernen Formen, zu dieser Begründung der Existenz Gottes durch blofses Denken zurückgekehrt ist: mit dem einzigen Unterschiede, dafs man jetzt die Existenz des in den spekulativen Begriffen Gedachten gar nicht beweisen zu dürfen meint, sondern dieselbe, oder wie man es nennt, die Identität des Subjektiven und des Objektiven, des Denkens und des Seins, von vorn herein durch einen Machtspruch voraussetzt, als etwas, was gar keinem Zweifel unterliege, weil es das innerste Grundwesen aller philosophischen Spekulation, die *conditio sine qua non* dafür bilde. Gleichwohl soll zur *Widerlegung* der von Kant gegebenen Nachweisung noch das erste klare Wort vorgebracht werden; und der Berücksichtigung der vielen unklaren können und müssen wir uns überheben, da wir den Grundirrthum, aus welchem, mit so vielen anderen, auch diese retrograde Bewegung hervorgegangen ist, schon genugsam beleuchtet haben.

Ehe wir nun zu den Beweisen übergehn, welche die Existenz Gottes aus anderem Existirenden, oder aus der Erfahrung, darzuthun unternehmen, müssen wir noch die Betrachtung eines Beweises dazwischen schieben, welcher gewissermaafsen zwischen beiden Klassen liegt. Wir meinen den Cartesianischen. Auch der überspannteste Zweifler (so argumentirte Cartesius) kann doch Eins nicht in Abrede stellen, nämlich dafs er zweifelt; hiemit aber giebt er dann unmittelbar zu, dafs er denkt: denn das Zweifeln ist ja ein Denken. Das Denken aber setzt wie-

der eben so unmittelbar ein **Sein** voraus (das bekannte *Cogito ergo sum*). Dieses also ist dem **Cartesius** das einzige unmittelbar Gewisse, und von welchem alles Andere seine Gewifsheit ableiten mufs. Durchmustere ich nun aber (so fährt er fort) meine Gedanken, so finde ich unter denselben Einen von einer solchen Erhabenheit, dafs er nicht durch mich selber, oder durch irgend ein anderes Wesen hervorgebracht sein kann, aufser durch eben dasjenige erhabene Wesen, welches in ihm gedacht wird. Dies ist der Gedanke Gottes. Wie aus nichts nichts entstehn kann, so auch nicht das Vollkommnere aus dem Unvollkommneren; und so würde denn die Existenz dieses Gedankens, auch nur als Gedankens, unmöglich sein, wenn nicht das in ihm gedachte Wesen, wenn nicht Gott existirte.

Diese Beweisführung unterscheidet sich von der vorigen dadurch, dafs sie allerdings eine Existenz oder eine Erfahrung voraussetzt, nämlich die von uns selbst. Aber sie setzt so wenig als möglich voraus: denn die Existenz der Aufsenwelt wird erst hinterher auf die Wahrhaftigkeit Gottes gegründet, der uns mit den darauf sich beziehenden Überzeugungen nicht könne täuschen wollen; und das Vorausgesetzte ist nur ein Gedanke als Gedanke: so dafs also in dieser Beziehung das Grundverhältnifs doch eigentlich mit dem vorigen zusammenfällt.

Übrigens liegt hier die Erschleichung noch offener schon für den ersten Anblick vor. Über die Kräfte des menschlichen Geistes könnte ich ja doch, so lange ich noch keine weiteren Erfahrungen hätte, nur aus Demjenigen urtheilen, was ich als Produkt in demselben vorfinde. Wie weit also auch der Gedanke Gottes über alle anderen Gedanken erhaben

sein möchte: so würden wir doch hiedurch, wenn wir nicht schon auf andere Weise der Existenz eines solchen höheren Wesens gewifs wären, nur zu dem Schlusse berechtigt und genöthigt sein, dafs der menschliche Geist, neben jenen unvollkommneren Gebilden, auch dieses vollkommneren fähig, und also mit dafür angemessenen Kräften oder Vermögen ausgerüstet sei.

II.
Kritik der Versuche, die Existenz des Urgrundes von der Erfahrung aus festzustellen.

Auch für die Ableitung der Existenz des Urgrundes aus Erfahrungen zeigen sich *wieder zwei* untergeordnete Formen. Entweder es wird dabei nichts Bestimmtes als gegeben, oder doch nicht mit einer bestimmten Vollkommenheit gegeben vorausgesetzt, sondern nur überhaupt etwas, und dabei für den Schlufs nur die allgemeinsten Grundverhältnisse des Seins angewandt: dies giebt den sogenannten kosmologischen Beweis, den Beweis aus der Zufälligkeit der Welt. Oder man legt eine besondere Beschaffenheit des Gegebenen, die Vollkommenheit der Welt, zum Grunde: dies ist das Eigenthümliche des physikotheologischen Beweises. Es leuchtet bei'm ersten Anblick ein, dafs jener mehr nach der vorigen Klasse hinneigt, und noch entschieden einen metaphysischen Charakter an sich trägt; dagegen dieser schon eigentlich kein metaphysischer mehr ist, sondern eher ein physischer, ja, mit einer gewissen Wendung, selbst ein moralischer genannt werden könnte: da ja

doch zu den Vollkommenheiten der Welt, die dafür in Betracht kommen, unter Anderem auch die moralischen gehören, und er also die Bestimmung dieser zu seinem wesentlichen Bestandtheile, und (in Folge dessen) eine Theodicee zu seiner Ergänzung fodert.

I. Der kosmologische Beweis ist ebenfalls von Verschiedenen verschieden ausgebildet, und namentlich bald mehr logisch, bald mehr real ausgedruckt worden. Wenn etwas wirklich ist oder existirt (sagte man in der ersten Ausdrucksweise), so mufs auch Das wirklich sein, ohne welches jenes nicht wirklich sein könnte. Nun aber, wenn ich auch alles Übrige in Zweifel ziehn wollte, kann ich wenigstens nicht in Abrede sein, dafs ich selber existire. Hiebei nun könnte es sein Bewenden haben, wenn meine Existenz eine nothwendige wäre. So ist es aber nicht: sie ist eine zufällige (auch meine Nicht-Existenz möglich), und setzt für ihre Erklärung eine andere voraus. Aber welche? — Wir könnten dafür mit dem Gegebenen, mit der Welt auskommen, wenn in dieser irgendwie ein Nothwendiges nachzuweisen wäre, von welchem alles Übrige bedingt würde. Aber Alles in der Welt ist eben so zufällig, wie ich selber; seine Nicht-Existenz eben so möglich, wie die meinige. Ich werde also über die Welt hinausgetrieben, sehe mich genöthigt, zur Erklärung des Gegebenen ein aufserweltliches, absolut-nothwendiges Wesen anzunehmen, dessen Nicht-Existenz unmöglich ist. Dieses aber kann nur das allerrealste Wesen sein: denn nur dieses ist ja absolut-nothwendig; und so bildet denn also die Existenz von diesem die nothwendige Voraussetzung für die Erklärung der Existenz der Welt.

Die entschiedener reale Ausdrucksweise (denn die vorige schlofs sich an das Verhältnifs der Erklärung, also zunächst an ein logisches Verhältnifs an) legt noch bestimmter das Kausalverhältnifs zum Grunde. Alle Erfolge in der Welt zeigen sich uns als Wirkungen von anderen Erfolgen; diese aber (oder ihre Ursachen) sind wieder Wirkungen von anderen Ursachen, und diese Wirkungen von noch anderen, und so fort. Diese Reihe aber kann nicht ins Unendliche gehn: denn sonst hätten wir einen Aufbau ohne Fundament; und so müssen wir denn dafür nothwendig eine erste Ursache voraussetzen, welche nicht wieder Wirkung, welche Ursache von allen anderen ist; und dies ist eben der Urgrund, Gott, welcher alle Vollkommenheiten von sich ausgehn lassen kann, indem er dieselben ursprünglich in sich enthält.

Auch dieser Beweis ist von Kant der Kritik, und einer so gründlichen unterworfen worden, dafs uns für unsere eigene Kritik kaum etwas Anderes übrig bleibt, als die seinige dem Wesentlichen nach zu wiederholen. Die angebliche Erfahrung (sagt Kant) ist bei diesem Beweise ganz müfsig, das eigentlich Begründende der insgeheim untergeschobene ontologische Beweis. Denn scheide ich Alles aus, was diesem letzteren angehört, so habe ich nichts als eine ganz leere Kausalität; und käme ich also auch wirklich zu einer ersten Ursache, so könnte ich doch über die Natur dieser nicht das Mindeste bestimmen. Zur Ausfüllung wären mir lediglich die Naturursachen gegeben, (denn nur auf der Grundlage dieser habe ich ja den Schlufs ausgeführt); diese aber führen in keiner Art zu dem angegebenen Resultate, sondern an ihrem Leitfaden würde ich eher zur Annahme

eines Chaos gelangen, aus welchem Alles nach blofsen Naturgesetzen hervorgetreten sei. Das angegebene Schlufsglied also entsteht allein durch willkührliche Unterlegung des im ontologischen Beweise enthaltenen Grundbegriffes.

Aufserdem aber ist auch Das nicht einmal einzusehn, wie ich, blofs am Leitfaden dieser Schlufsweise, und ohne etwas Anderes hinzuzunehmen, wirklich zu einer ersten Ursache, oder zu einer solchen gelangen soll, bei der ich anhalten mufs und kann. Das Kausalverhältnifs, in der Abstraktheit, wie es hier angewandt wird, geht ins Unendliche fort; und ich habe nicht den mindesten Grund mehr, an irgend einem folgenden Punkte Halt zu machen, als gleich bei dem ersten. Das Fortschliefsen nach diesem Verhältnisse geschieht doch zum Behuf der Erklärung. Aber wird wohl diese erreicht? — Unstreitig: „nein". Denn augenscheinlich ist nur Eins von Beiden möglich: ich mufs Gott entweder innerhalb der Reihe der Naturerfolge, oder aufserhalb derselben setzen. Thue ich Jenes, so dafs Gott nur das erste Glied in der konstruirten Reihe wäre: so habe ich keinen wahren ersten Anfang. Ich mufs in demselben retrograden Verhältnisse nach einem „Warum" fragen: wie vorher zu ihm hin, so jetzt in ihm selber. Wie bildete sich der Akt der Welterschaffung in ihm? Ist derselbe in einer bestimmten Zeit entstanden? Und warum nicht eher? Und woher dann? etc. So also bin ich um nichts gebessert: ich suche Ursachen zu den Erfolgen, zu diesen Ursachen wieder andere, und habe eine erste eben so wenig, wie vorher. Man nehme nun das Zweite: Gott wird aufserhalb der Reihe der Naturerfolge gesetzt: alles Geschehn, alle Kausalverhältnisse, und

was sonst für die Natur charakteristisch ist, in ihm negirt. Aber dann, ist es unstreitig, haben wir unsere Absicht eben so wenig erreicht. Wir haben eben hiemit, oder mit der Möglichkeit der rückgängigen Bewegung, auch alle Erklärung abgeschnitten. In keinem von beiden Fällen also wird Das wirklich erworben, zu dessen Erwerb man diesen Schlufs eingeleitet hat. Im letzten Falle verzichten wir selbst auf die Erklärung (denn eine Erklärung wäre ja doch lediglich aus den uns bekannten Naturformen möglich); im ersten verzichten wir nicht darauf, aber wir gewinnen dieselbe nicht.

II. Der physikotheologische Beweis, wie wir schon im Allgemeinen angegeben, unterscheidet sich von dem kosmologischen dadurch, dafs er sich auf eine bestimmte Beschaffenheit des Gegebenen, auf die Vollkommenheit der Welt bezieht. Überall (sagt er) finden wir die höchste Regelmäfsigkeit und Zweckmäfsigkeit. Dies führt er von dem Gröfsten und Umfassendsten, von der Einrichtung des Weltgebäudes, so weit wir dieselbe zu überschauen im Stande sind, den Sonnen, die sich um Sonnen bewegen, bis zum Kleinsten und Einzelnsten aus: wie jedes Insekt, jede Blume für den Zweck, für die Stelle, welche sie auszufüllen bestimmt sind, so durchaus angemessen und kunstreich organisirt seien. Alles dies aber kann auf keine Weise vom Zufalle abgeleitet werden. Ordnung, Regelmäfsigkeit, Zweckmäfsigkeit sind unter allen Verhältnissen das Werk einer Intelligenz, welche die Zwecke erkennt, und sich für deren Ausführung Mittel erdenkt und Normen bildet. Um wie viel mehr also diese vollkommenste, über all unser Begreifen überschwengliche Vollkommenheit und Zweckmäfsigkeit! — Gewifs, es

giebt keine andere Erklärung für sie, als aus der vollkommensten Intelligenz, welche zugleich die vollkommenste Macht und die vollkommenste Güte besitzt!

Kant selbst giebt diesem Beweise das Zeugniſs, er sei, so wie der älteste und der bestimmteste von allen, so auch der in jeder Hinsicht ehrwürdigste, und welcher seine Macht über das menschliche Gemüth niemals verlieren werde. Dessenungeachtet aber habe er für Dasjenige, was er zu beweisen bestimmt sei, keine volle Schluſskraft; und auch hier werde der Schein dafür in der That nur durch die Unterschiebung des ontologischen Beweises gewonnen.

Schon ganz im Allgemeinen tragen alle positiven Schlüsse von der Folge auf den Grund mehr oder weniger Ungewiſsheit in sich. Gesetzt auch, der Grund erklärte die Folge noch so gut: so können wir doch immer nicht wissen, ob sie nicht dessenungeachtet einen anderen Grund habe, der sie eben so gut, und (unter gewissen, uns bis jetzt unbekannten Verhältnissen) allein gut erkläre. Wir würden also in dieser Art höchstens (wie für die Hypothesen zur Erklärung der Naturerfolge) Wahrscheinlichkeit gewinnen können, der andere Wahrscheinlichkeiten gegenüberständen. Nach den alten atomistischen Schulen sollten von Ewigkeit her unendlich viele Weltzusammensetzungen Statt gefunden haben, welche wieder untergegangen seien, weil sie sich wegen ihrer Unzweckmäſsigkeit nicht erhalten konnten: bis dann zuletzt zufällig die unsrige entstanden sei, welche, weit zweckmäſsiger, nun schon eine geraume Zeit bestanden habe, und so lange bestehn werde, als es mit ihr gehn wolle. Diese Hypothese habe freilich sehr wenig Wahrscheinlichkeit; aber wie gering auch

diese sein möge, sie stehe mit derselben neben jener anderen, ohne dafs wir sie mit absoluter Gewifsheit widerlegen könnten.

Hiezu aber kommt aufserdem die hauptsächlichste Schwierigkeit, welche Kant treffend in dem Satze ausgedruckt hat: es sei unmöglich, dafs uns jemals eine Erfahrung gegeben werde, welche einer Idee entspräche. Wir haben hier nicht, wie bei dem vorigen Beweise, eine leere Kausalität, sondern eine bestimmte. Wie sehr dies aber auch als ein Vorzug des physikotheologischen Beweises anzusehn ist, so schwächt es doch denselben von einer anderen Seite. Es soll dadurch die Existenz des allervollkommensten Wesens dargethan werden (also einer Idee); dann aber müfste doch die Wirkung der Ursache hierin gleich sein: die Gegenstände der Erfahrung, in welchen jene gegeben ist, ebenfalls eine ideale Vollkommenheit an sich tragen. So aber ist es nicht. Wie die Welt für unsere Auffassung und unser Verständnifs vor uns liegt, ist es niemals auszumachen, ob sie sich nur durch eine unendliche Weisheit, Macht, Güte erklären lasse, oder nicht vielleicht auch ein endlicher Grad hievon ausreiche. Nach unseren Begriffen zeigen sich den Vollkommenheiten so manche Unvollkommenheiten, der Ordnung und Zweckmäfsigkeit so manche Unordnung und so manches Unzweckmäfsige beigemischt: Überflufs hier, und bitterer Mangel dort, der durch diesen Überflufs gehoben werden könnte; das Entstehn und der Untergang von so Vielem, für welches wir keinen Zweck entdecken können; Glück und Unglück dem Verdienste entgegen vertheilt etc. Wollen wir also die Welt, so wie sie uns erscheint, oder wie wir sie allein aufzufassen im Stande sind, zum

Grunde

Grunde legen, so werden wir keineswegs mit Nothwendigkeit auf die Idee des allerrealsten Wesens geführt, sondern diese Idee ist eben nur von dem ontologischen Beweise her untergeschoben.

Der physikotheologische Beweis zeigt sich hiezu so wenig ausreichend, daſs er, für sich allein genommen, nicht einmal die Einheit Gottes und die Erschaffung der Welt aus Nichts gewiſs zu machen im Stande ist. Aus ihm allein sind wir Diejenigen nicht zu widerlegen im Stande, welche, wie im ganzen Alterthume selbst die erleuchtetsten Philosophen, Gott nur als einen Weltbaumeister denken wollten, der die Welt aus der mit ihm gleich ewigen, widerstrebenden und seine höchsten Zwecke beschränkenden Materie gebildet habe, oder welche dieselbe, wie die gnostischen Sekten, durch ein untergeordnetes Wesen (den Demiurg), oder endlich vermöge des Zusammenwirkens mehrerer, entstanden wissen wollen. Indem die Welt, wie sie gegeben ist, der Idee nicht entspricht, und nicht entsprechen kann, so müssen wir auch darauf Verzicht leisten, aus ihr die Existenz einer Idee, oder des Wesens, welches alle Vollkommenheiten in sich vereinigt, begründen zu wollen.

Indem nun Kant die Kritik dieser aus dem Gegebenen abgeleiteten Beweise mit der Kritik des ontologischen zusammenfaſst, erklärt er alle Versuche des spekulativen (theoretischen) Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie für gänzlich fruchtlos. Die spekulative Theologie könne überhaupt nichts positiv erwerben, sondern habe ihren Werth „nur als eine beständige Censur unserer Vernunft gegen atheistische, deistische und anthropomorphistische Behauptungen: indem dieselben Gründe, durch welche das gänzliche Unvermögen der menschlichen Ver-

nunft in Hinsicht dieser Erkenntnifs vor Augen gelegt werde, auch zureichten, das Unbegründete jeder Gegenbehauptung zu beweisen" [1]). Sei es unzweifelhaft erwiesen, dafs sich von Gott gar nichts wissen lasse, so könne auch dieses Nicht-Wissen nicht (wie es stets von den Skeptikern etc. geschehn sei) als Beweis für seine Nicht-Existenz, oder für seine Nicht-Geistigkeit etc. angeführt werden. Und hieraus ergebe sich dann allerdings ein überaus wichtiger mittelbarer Gewinn: durch gänzliches Niederschlagen aller Argumente des Unglaubens werde für den moralischen Glauben Platz gewonnen. Dies führt uns unmittelbar zur Darstellung der von Kant selbst entworfenen Theorie hinüber, auf welche wir schon mehrfach im Vorigen verwiesen haben.

III.
Kritik der Kantischen Theorie des moralischen Glaubens.

Von Kant selbst ist seine Begründung des moralischen Glaubens an Gott nicht als ein eigentlicher Beweis gegeben worden; mehrere seiner Nachfolger aber haben dieselbe bald in der Gestalt eines solchen aufgeführt. Wir werden diese Verschiedenheit der Auffassung später zu würdigen Veranlassung haben.

Auch die Kantische Deduktion [2]) (dieses neutralen Ausdruckes wollen wir uns fürerst bedienen) stützt sich auf ein Gegebenes, aber nicht auf ein objektiv, sondern auf ein subjektiv Gegebenes. In-

1) Kritik der reinen Vernunft, S. 495.

2) Vgl. besonders die „Kritik der praktischen Vernunft" (5te Aufl.), S. 216. ff.

sofern schliefst sie sich am nächsten an die Kartesianische Begründung an: nur dafs sie keine Vorstellung oder Idee, sondern ein praktisches Element, ein Bedürfnifs zum Grunde legt.

Die Kantische Darstellung des sittlichen Gesetzes unterscheidet sich von allen übrigen (in gewisser Beziehung sehr zu ihrem Vortheile, aber nicht ohne dafs sich damit ein wesentlicher Mangel verbände[1])) dadurch, dafs sie von demselben jede Beziehung auf Glückseligkeit ausschliefst. Durch jede solche Beziehung (behauptet Kant), und wäre sie auch auf die allgemeine Glückseligkeit gerichtet, werde das Sittengesetz herabgewürdigt. Das Gesetz selbst sei das Ursprüngliche, und wahrhaft sittlich nur, was rein aus Achtung vor demselben geschehe, und sollte auch dadurch die Glückseligkeit der ganzen Welt zu Grunde gehn. Dessenungeachtet aber (fährt nun Kant, für seine Begründung des moralischen Glaubens, fort) verlangt das Sittengesetz keineswegs etwa das Aufgeben der Glückseligkeit; vielmehr kann sich der Mensch, welcher, obgleich ein vernünftiges, doch auch ein sinnliches oder beschränktes Wesen ist, von der Foderung derselben nicht losmachen; ja, was noch mehr ist, in dem Begriffe des höchsten Gutes finden sich Sittlichkeit und Glückseligkeit wesentlich mit einander verbunden. Die Sittlichkeit ist nur das oberste Gut, aber nicht das volle oder vollendete Gut für endliche Wesen; soll dieses letztere erreicht werden, so mufs die Glückseligkeit hinzukommen. Auch in die-

1) Man findet Beides in meinen „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., besonders S. 21. ff. und S. 91. ff. weiter ausgeführt.

ser Verbindung freilich stehn sich beide keineswegs gleich: die Sittlichkeit ist das Übergeordnete, die Glückseligkeit nur das Untergeordnete, oder (bestimmter) nur nach dem Maafse der erworbenen Sittlichkeit können wir, als vernünftige Wesen, auf Glückseligkeit Anspruch machen. In diesem Verhältnisse aber müssen wir darauf Anspruch machen; und durch diese Verbindung wird die Foderung derselben zu einer moralischen.

Nun aber ist es für jedes vernünftige Wesen nothwendig, Dasjenige vorauszusetzen, was sich für das ihm moralisch-Aufgegebene als nothwendige Bedingung ergiebt. Was sich als solche ergiebt, ist eben so nothwendig, als das moralische Gesetz selbst, von welchem es seine Gültigkeit entlehnt.

In dieser Art nun verhält es sich mit dem Dasein Gottes. Jener von der praktischen Vernunft gefoderte Parallelismus zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ist nach Naturgesetzen in keiner Art nachzuweisen oder in irgend einer Zukunft zu erwarten. Kant widerlegt[1]) die Behauptungen, dafs er unter irgend welchen Verhältnissen schon nach diesen Gesetzen Statt finde, z. B. die oft wiederholte, dafs die ungleiche Vertheilung der Schicksale nur ein Schein, jeder Mensch innerlich wirklich in dem Maafse glücklich oder unglücklich sei, wie er es verdiene, und den bekannten stoischen Satz, dafs die Tugend schon für sich volle Glückseligkeit verleihe. Die Welt für sich betrachtet also, oder wie sie sich für unsere Erfahrung und für die daraus abgeleiteten Schlüsse darstellt, zeigt und verheifst uns nicht jene

1) „Kritik der praktischen Vernunft" (5te Aufl.), S. 202. ff.

Angemessenheit der Glückseligkeit zur Moralität, und durch sie also wird der nothwendigen Anfoderung unserer praktischen Vernunft nicht genügt. Dieser kann vielmehr Befriedigung und Beruhigung nur durch Eine Voraussetzung werden: durch die Voraussetzung nämlich einer von der Natur verschiedenen, *über alle Natur erhabenen Ursache der gesammten Natur*, welche durch *ihren Willen* diese Einstimmigkeit bewirkt, oder welche (wie es Kant ausdruckt) „eine der moralischen Gesinnung gemäfse Kausalität" hat (während die Kausalität der natürlichen Weltentwickelung gegen dieselbe indifferent ist), und das heifst nichts Anderes, als unter Voraussetzung *Gottes*.

Kant selbst nennt diese ein „*Postulat der praktischen Vernunft*", in Analogie mit den Postulaten der Mathematik, bei welchen doch unstreitig das Gefoderte als möglich, und also auch Dasjenige vorausgesetzt werden müsse, was dafür nothwendige Bedingung sei. Vermöge dessen nun werde durch die *praktische* Vernunft die Unzulänglichkeit der *spekulativen* ergänzt. Die letztere könne die Idee Gottes nur als einen *problematischen*, *blofs denkbaren* Begriff erscheinen lassen. Indem uns die Unmöglichkeit entschieden zur Einsicht gelange, vermöge der spekulativen Vernunft des Daseins Gottes gewifs zu werden, würden zugleich alle skeptischen und atheistischen Argumente beseitigt, und so ein freier Raum gewonnen für den Fall, dafs wir auf andere Weise darüber gewifs werden könnten. Hier nun trete die praktische Vernunft ergänzend ein: indem sie aus ihren Grundverhältnissen heraus das Dasein Gottes als nothwendig postulire. Vermöge dessen gebe sie den bisher blofs

problematischen Begriffen Realität. Aber sie könne dieselben nur für sich postuliren, ihnen nur in praktischer Beziehung Realität ertheilen, d. h. indem sie verlange, dafs jeder Mensch, welcher konsequent von den moralischen Anfoderungen aus argumentire (wahrhaft praktisch-vernünftig sein wolle), das Dasein Gottes annehme, oder (wie es Kant mit noch bescheidenerer Beschränkung ausdruckt) „so handle, als ob ein Gott wäre". Es werde also dadurch keine objektiv-zureichend begründete Erkenntnifs gewonnen, sondern nur eine subjektiv-zureichend begründete Überzeugung, ein Glauben, aber welches, als solches, aus reiner praktischer Vernunft hervorgehe, und nothwendig sei. Und so gewinne denn die spekulative oder theoretische Vernunft nicht das Mindeste dadurch, der Umfang unseres Wissens werde nicht erweitert. Der Begriff von Gott sei ein ursprünglich und wesentlich nicht zur Physik oder Metaphysik, sondern zur Moral gehöriger. Wir vermöchten von Gottes innerem Wesen oder An-sichsein nicht das Mindeste zu wissen, seinen Begriff nicht zur Anschauung und dadurch zur eigentlichen Erkenntnifs zu erheben. Sein Wesen erforschen zu wollen, sei ein eben so zweckloser als verderblicher Vorwitz, welcher nur zu leicht zum Atheismus führe; und wenn es auch allerdings erlaubt, ja gewissermaafsen unvermeidlich sei, ihm zur Versinnlichnng gewisse Eigenschaften (z. B. Verstand und Willen) beizulegen: so würden sich doch diese bei tieferer Besinnung stets als ein blofser Anthropomorphismus, und als, streng genommen, auf Gott nicht anwendbar zeigen[1]).

1) Man vgl. „Kritik der praktischen Vernunft", S. 211, 230. ff., 237, 240. f. — Wenn man alles Anthropomorphistische

Man sieht aus diesen Erklärungen, dafs sich Kant, für den von ihm behaupteten Glauben, innerhalb sehr bescheidener Ansprüche hält. Als Beweis, oder als objektive Begründung will er selber diese Deduktion nicht geltend machen. Und dafür kann sie denn auch freilich in keiner Art gelten: denn ein Verlangen oder ein Wunsch, und wären sie auch noch so allgemein und nothwendig, können uns doch nicht die Existenz des Gewünschten gewifs machen. Wie dringend auch die Anfoderung sein mag, und aus den tiefsten Grundverhältnissen der menschlichen Natur heraus: das Gefoderte wird dadurch noch nicht wirklich. Aber als Gegenstand des Glaubens, d. h. einer subjektiv-nothwendigen Überzeugung, ist das Dasein Gottes allerdings in dieser Art wohl begründet; und da Kant nicht mehr verlangt, so können wir seine Theorie unter gewissen Modifikationen für richtig gelten lassen. Unter gewissen Modifikationen: hierüber müssen wir uns noch bestimmter erklären.

Zuerst nämlich, wenn wir die Grundlage dieser Deduktion genauer untersuchen, so zeigt sie sich allerdings als eine allgemein-menschliche, aber keineswegs, wie Kant will, als eine moralische im engeren Sinne dieses Wortes (aus der reinen praktischen Vernunft stammende), sondern vielmehr als hervorgehend aus unserer Endlichkeit oder Be-

davon absondere (heifst es in der letzten Stelle), so „bleibe uns nur das blofse Wort übrig, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, wodurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntnifs gehofft werden dürfte". Eben so entschieden spricht er sich auch in der später erschienenen „Kritik der Urtheilskraft" aus, z. B. S. XIX., 429, 434. ff. 439. f. und 460. ff.

schränktheit. Das Bedürfniſs nach Glückseligkeit, und die Fortwirkung von demselben aus, findet sich ja nicht bloſs bei denjenigen Menschen, in welchen sich das Moralische als das Höchste, oder zu einer alles Übrige regelnden Norm ausgebildet hat, sondern es findet sich ganz allgemein, und (wie es auch Kant zugesteht), vermöge unserer Sinnlichkeit oder Endlichkeit in uns. Durch die von Kant bezeichnete, in jedem höheren Menschen allerdings mit einer gewissen Nothwendigkeit ausgebildete Parallele mit dem Sittlichen aber wird dieses Verhältniſs unstreitig nicht verändert. Dies würde nur der Fall sein, wenn beide in Einer Reihe lägen: die Glückseligkeit sich irgendwie als das Bedingende, als die *conditio sine qua non* für das Moralische erwiese. So aber verhält es sich nicht: die Foderung des Moralischen ist ganz unabhängig von der Foderung der Glückseligkeit; ja das Verhältniſs, in welches jene zu dieser tritt, vielmehr ein Verhältniſs der Beschränkung oder Begränzung, und also des Gegensatzes. Wie nun sollte wohl hiedurch dem Verlangen nach Glückseligkeit ein anderer Grundcharakter erwachsen? — Dies also ist nicht der Fall, sondern der von Kant charakterisirte Glaube beruht auf einem Bedürfnisse (um mich dieses Ausdruckes zu bedienen) des natürlichen Wesens, und hat darin einen besonderen, von der moralischen Anfoderung wesentlich verschiedenen Anfangspunkt.

Hiezu kommt ein Zweites. Der Glaube (wie wir schon öfter erwähnt) unterscheidet sich vom Wissen dadurch, daſs für seine Begründung das nach objektiven oder Erkenntniſs-Verhältnissen Mangelnde durch das Hinzutreten von Gefühlen oder Bestre-

bungen (Bedürfnissen) ergänzt wird. So ist es auch hier: die nach den ersteren Verhältnissen mangelnde Gewifsheit wird durch das allgemein-menschliche Bedürfnifs der Glückseligkeit ausgefüllt, welches mit einer gewissen Nothwendigkeit zu der Annahme Gottes, als des allmächtigen, allweisen, allgütigen Urgrundes der Welt hintreibt. Aber nur mit einer gewissen Nothwendigkeit. Die Begründung durch Gefühle und Bestrebungen hat einen unbestimmteren, freieren Charakter, und dieser mufs sich auch in den aus ihr hervorgehenden Produkten abspiegeln. Oder könnte nicht jemand sagen: wenn auch in diesem irdischen Leben die Glückseligkeit nicht der Moralität gemäfs vertheilt wird, so kann dies doch vielleicht in einem künftigen Leben von selber geschehn (die Weltentwickelung in diesem schon für sich eine der Moralität gemäfse Kausalität haben). Schon in diesem Leben zeigt sich ja in dieser Beziehung eine Steigerung: je höher und vollkommner wir uns ausbilden, um desto mehr finden wir unsere Befriedigung in uns selber. Vielleicht dafs in einem späteren Leben die Beschränkungen wegfallen, welche für jetzt noch die volle Befriedigung aufhalten, und dann jene Parallele als eine durchgreifende und wesentliche verwirklicht wird. Wo noch solche „Vielleicht" möglich sind, da haben wir keine strenge Nothwendigkeit, sondern es ist eine gewisse Weite gegeben, welche der Eine in dieser, der Andere in jener Art ausfüllen kann.

In dieser Weite aber, und als auf der Grundlage der menschlichen Beschränktheit ruhend, hat der von Kant bezeichnete Glaube eine hohe Wahrheit: wie er denn auch keineswegs etwa von Kant zuerst erfunden worden ist, sondern sich von

jeher in dieser Art, wenn auch nur mehr instinktartig, in den mannigfachsten Formen ausgebildet hat. Der Mensch, als ein sinnliches Wesen, kann in keiner Art in sich selber seine volle Befriedigung haben. Auch der vollkommenste Mensch bedarf einer gewissen günstigen Mitwirkung der äufseren Verhältnisse; und Geist und Gemüth müssen für ihre gedeihliche Entwickelung eben so wohl, wie der Leib, eine angemessene Nahrung und Erregung erhalten. Fehlt uns diese, so befinden wir uns geistig und gemüthlich unwohl; und also auch der geistigste Mensch bleibt immer, mehr oder weniger, von der ihm äufseren Weltentwickelung abhängig; und er wird sich bedürftig fühlen, wird sich nach einer gröfseren Sicherheit seines Schicksals sehnen, wäre es auch nur von Seiten des Gelingens seiner höheren geistigen Wirksamkeit. Der Mensch also, ganz allgemein, kann der Glückseligkeit (der günstigen Mitwirkung der Aufsenwelt in der weitesten Bedeutung dieses Wortes) nicht entbehren; und da er sich diese nicht in allen Punkten durch eigene Kraft verschaffen kann (denn wie schwach ist auch der Stärkste der gesammten übrigen Welt gegenüber!), so wird er hingedrängt zum Glauben an eine höhere Macht, welche ihm dafür Sicherheit gewährt.

In dieser Weite also ist die Theorie des Kantischen Glaubens mit den tiefsten Grundverhältnissen des menschlichen Geistes und Gemüthes in Einstimmung, und die klar bewufste Nachweisung dieser Grundverhältnisse als ein sehr preiswürdiges Verdienst Kant's anzusehn.

Aber noch müssen wir, ehe wir diese Theorie verlassen, das Verhältnifs derselben zu den von Kant widerlegten Beweisen genauer erwägen. Es entsteht

uns nämlich die Frage: wenn nun auch diese (worin wir Kant vollständig Recht geben) nicht als strenge Beweise (als vollständige Begründungen nach objektiven oder Erkenntnifsverhältnissen) gelten können: sollten sie denn nicht eben so wohl, wie das Kantische Postulat, für die Begründung eines Glaubens genügen?

Wir müssen in dieser Hinsicht die von Kant in seiner Kritik der spekulativen Theologie aufgestellten Erklärungen sorgsam vergleichen. Unter „Idee" will Kant einen „transscendentalen Vernunftbegriff" verstanden wissen, d. h. in welchem die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten gedacht werde: der die Erfahrung von den Einschränkungen frei mache, unter welchen sie wesentlich gegeben sei (die gegebenen Verhältnisse über die Gränzen des Empirischen hinaus erweitere), und so zu einem Unbedingten, Absoluten gelange, worunter zwar alle Erfahrung gehöre, welches aber selbst niemals Gegenstand der Erfahrung werden könne [1]). Eben deshalb nun können wir von den Ideen, zu welchen vor Allem auch die Idee Gottes gehört), keine eigentliche Erkenntnifs haben, oder ihrer objektiven Realität nie gewifs werden: dies würde ja eben nur durch Erfahrung möglich sein. Wir geben ihnen zwar Realität, und durch nothwendige Vernunftschlüsse; aber diese zeigen sich, bei tieferer Zergliederung, als objektiv nicht genügend begründet. Die von Kant darüber mit so grofsem Scharf- und Tiefblicke

1) Man vgl. „Kritik der reinen Vernunft" (6te Auflage), besond. S. 266. ff. und 275. ff.

gegebene Nachweisung haben wir schon früher mitgetheilt [1]).

Ungeachtet dieses Ungenügens aber bezeichnet Kant diese Schlüsse mit den stärksten Ausdrücken als für alle Menschen nothwendig. Durch eine „natürliche und unvermeidliche Illusion" würden wir zu denselben hingedrängt; die menschliche Vernunft vermöge sich von dem ihnen anhangenden unhintertreiblichen Scheine nicht loszumachen, der selbst „nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt hätten, nicht aufhöre ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verwirrungen zu stofsen, die jederzeit gehoben zu werden bedürften". Es seien „Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen, sich nicht losmachen, und zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwacke und äffe, niemals los werden könne" [2]).

Nun fragen wir: worin steht diese subjektive Nothwendigkeit derjenigen nach, welche Kant für seinen moralischen Glauben in Anspruch nimmt? — Unstreitig in nichts. Wir haben in beiden Fällen die gleiche Ergänzung der nach objektiven oder Erkenntnifsverhältnissen mangelhaften Begründung durch Bedürfnisse; und diese Bedürfnisse sind in beiden Fällen in gleicher Art allgemein-menschlich-nothwendig.

Man nehme hiezu noch einen anderen Gesichtspunkt. Das Ideal des höchsten Wesens, wie es durch

1) Vgl. S. 477. f. und 480. f.

2) Vgl. „Kritik der reinen Vernunft" (6te Aufl.) S. 257 und 288.

die theoretische Vernunft gebildet wird, soll, nach Kant, nicht als konstitutives Princip angewandt werden dürfen, d. h. so, dafs dadurch etwas Bestimmtes behauptet oder hypostasirt würde, sondern nur als regulatives Princip: indem dadurch die Regel einer nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit für die Erklärung der Verbindungen in der Welt oder die Vorschrift gegeben werde, „alle Verbindungen in der Welt so anzusehn, als ob sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entsprängen, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen". Wie unterscheidet sich nun dieses Postulat von dem Postulate der praktischen Vernunft? — Auch durch dieses (wie wir früher dargelegt) wird ja die Existenz Gottes nur für sie oder in praktischer Beziehung gefodert. Es wird nur gefodert, wie es Kant selbst ausdruckt, der Mensch solle so handeln, als wenn ein Gott wäre: ganz eben so, wie dort gefodert wird, der Mensch solle so denken, als wenn ein Gott wäre. Auch für die Postulate der praktischen Vernunft endlich stellt Kant wiederholt und mit der höchsten Entschiedenheit die Beschränkung auf, dafs sie ihren Gegenstand nicht hypostasiren, nicht in einer objektiv-zureichenden Erkenntnifs ausbilden, nicht das Geringste davon wissen können.

Beiderlei Begründungen also stehn durchaus einander gleich. Wir haben dort ein Interesse der praktischen, hier ein Interesse der theoretischen Vernunft (die Einheit zu dem Mannigfaltigen hinzuzudenken, die Bruchstücke zu einem Ganzen zu ergänzen); und beide gehn in derselben Art darauf aus, die Lücke der objektiven Erkenntnifs

durch ein Subjektiv-Zureichendes auszufüllen. Dies wird auf der Seite der praktischen Vernunft mit Recht ein allgemein-menschlich-nothwendig begründeter Glaube genannt; warum nun soll es auf der Seite der theoretischen Vernunft nicht eben so heifsen?

Kant spricht freilich von einem Primate der praktischen Vernunft im Verhältnifs zur theoretischen oder spekulativen [1]). Ohne alle Unterordnung (sagt er) würde ein Widerstreit entstehn; der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, könne man der praktischen nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch sei. — Aber hier haben wir nur eine von den Tiraden, zu welchen der Roman der bisherigen Lehre von den Seelenvermögen nur zu viele Gelegenheit gab. Selbst wenn wir für einen Augenblick diese erdichteten Vernunften zugeben wollten: weshalb wäre wohl ein Widerstreit zu fürchten? Die Interessen beider führen ja zu demselben Ziele: zu der gleichen Idee Gottes. Und wenn alles Interesse zuletzt praktisch ist: so mufs dies auch von dem Interesse der spekulativen Vernunft gelten, und also dieses mit dem der praktischen in gleichem Range stehn. Überdies aber handelt es sich ja hier zuletzt nicht um ein Interesse (die Verwirklichung eines Begehrten) sondern um die Überzeugung von einer Existenz; und so sollte man denken, wenn einem von beiden der Vorzug gebühre, so müsse es das spekulative Interesse, als das entschieden näher liegende und homogenere, sein.

Also (wenn wir Alles zusammenfassen) wir ha-

1) Vgl. „Kritik der praktischen Vernunft" (5te Auflage), S. 209. ff.

ben auf beiden Seiten einen allgemein-menschlich-nothwendigen Glauben, seinen Grundverhältnissen nach auf gleiche Weise begründet, und daher auch von gleichem Ansehn und Gewichte. Die Verschiedenheit in der Kantischen Darstellung ist nur daraus hervorgegangen, dafs Kant bei der theoretischen Vernunft, im Gegensatze gegen dogmatische Anmaafsungen, die schwache Seite, bei der praktischen, im Gegensatze gegen skeptische Anmaafsungen, die starke Seite der Begründung hervorgehoben hat. An und für sich aber sind Stärke und Schwäche bei beiden durchaus einander gleich. Dafs Kant die praktische Begründung in dieser Art begünstigt, möchte theils aus der Neuheit derselben, theils auch wohl daraus zu erklären sein, dafs sie von ihm selbst entdeckt worden war [1]). Dies nun ist allerdings als ein grofses Verdienst zu ehren, darf aber unstreitig auf die wissenschaftliche Würdigung keinen Einflufs haben. Und so sehn wir denn auch seitdem (wenn gleich bis jetzt nur mehr instinktartig) das Verhältnifs zwischen beiden ausgeglichen, und die früheren Begründungen (namentlich die überaus schätzbare physikotheologische) mit der Kantischen ziemlich allgemein wieder in gleiche Reihe gestellt.

IV.

Frage nach dem Was oder dem Wesen des des Urgrundes. Kritik des Pantheismus.

Indem wir die weiteren Erläuterungen über die

1) Nicht erfunden, da, wie wir oben (S. 489. f.) bemerkt haben, der Glaube an Gott von jeher in dieser Art entstanden ist.

Verhältnisse zwischen diesen Begründungsweisen für die allgemeine Theorie der religiösen Überzeugungen versparen, gehn wir zu der Beantwortung der zweiten Hauptfrage über: der Frage nach dem Was oder dem Wesen des Urgrundes.

Auf die Schwierigkeiten, die sich der Beantwortung dieser Frage entgegenstellen, haben wir schon im Allgemeinen hingedeutet; und müssen dieselben nun ausführlicher und aus einem umfassenderen Gesichtspunkte in Betracht ziehn. Der menschliche Geist vermag nichts absolut zu erdichten oder zu erdenken, sondern für Alles, was er dichtet oder denkt, mufs er die Grundelemente aus der äufseren oder der inneren Erfahrung nehmen. Dies gilt in seiner ganzen Ausdehnung auch von den Prädikaten, durch welche wir den Urgrund der Welt denken: dieselben müssen ihren Elementen nach irgendwie aus der Erfahrung geschöpft sein. Wie also dürfen wir wohl die Hoffnung hegen, dafs sie dessenungeachtet der Idee des absoluten Wesens entsprechen werden?

In Angemessenheit zu den Zwecken dieser kritischen Betrachtung können wir die Prädikate, welche man dem Urgrunde der Welt beigelegt hat, im Allgemeinen in drei Klassen ordnen:

1. Prädikate, welche von den Naturkräften und Naturentwickelungen hergenommen sind: naturalistische;
2. Prädikate, welche von den geistigen Kräften und Thätigkeiten des Menschen hergenommen sind: anthropomorphistische;
3. Prädikate, welche von Demjenigen genommen sind, was beiden gemeinsam ist: abstrakte.

Zur ersten Klasse gehören zuerst diejenigen, welche

welche (wie in dem atomistischen Systeme des Leukipp, Demokrit etc.) die Entwickelung des Urgrundes zur Welt nach mechanischen Gesetzen denken. Diesen schliefsen sich an: die Lehre von dem Hervorgehn aller Dinge aus einem ewigen Chaos nach chemischen Scheidungs- und Mischungsverhältnissen; dann die Konstruktion der Weltentwickelung in der Form des Gebährens, wie sie sich in den indischen und persischen, später in die gnostischen Systeme übergegangenen Philosophemen findet; endlich die Grundlegungen durch einzelne Naturkräfte, wie Schwerkraft, Licht etc.: mag man nun diese in ihrer eigentlichen Beschaffenheit, oder in mehr eminentem und gleichnifsartigem Sinne einführen. Die Prädikate der zweiten Klasse sind allgemein bekannt, da sie in unseren populären Religionsansichten vorherrschen: wie Allwissenheit, Allweisheit, Allgütigkeit etc. Neben ihnen, aber doch für die populäre und praktische Ansicht mehr zurücktretend, finden sich dann auch die Prädikate der dritten Klasse: Allgegenwart, Ewigkeit, Unendlichkeit etc.

Diese Eintheilung genügt jedoch nur für eine vorläufige Orientirung. Die Theilungsglieder schliefsen nicht streng einander aus, erschöpfen nicht das einzutheilende Ganze. Von manchen Eigenschaften ist es zweifelhaft, welcher dieser Klassen wir sie zurechnen sollen, ja sie gehören gewissermaafsen allen dreien zugleich an. Unter diesen sind die bemerkenswerthesten die idealistisch-naturalistischen, nach welchen man in mehreren unserer neuesten deutschen spekulativen Systeme das Hervorgehn der Welt aus ihrem Urgrunde zu konstruiren unternommen hat. Man nehme etwa die bekannte Grundform der dia-

lektischen Bewegung im Hegelschen Systeme: das Übergehn des Begriffes in sein Anders-sein, und dessen Rückkehr für die Begründung des An- und für-sich-seins. Wir haben hier einen erdichteten Procefs: erdichtet zur Befriedigung eingebildeter spekulativer Bedürfnisse. Aber gesetzt, es gäbe wirklich einen solchen Procefs: so würde derselbe aus dem menschlichen Geiste genommen sein; und insofern könnte es den Anschein haben, als sei diese Konstruktionsform der zweiten unter den vorher bezeichneten Klassen einzuverleiben. Aber dieser Anschein wird zweifelhaft, wenn wir bedenken, dafs wir ja doch in jenem Übergehn kein Handeln haben, oder sonst irgend ein Verhältnifs, welches dem geistigen, nach Zwecken wirkenden Wesen eigenthümlich, oder für dasselbe charakteristisch wäre. Vielmehr wird dasselbe (ganz entschieden wenigstens für die früheren dialektischen Bewegungen), als eine Art von Naturnothwendigkeit dargestellt; und insofern also trägt es mehr den Charakter der ersten Klasse an sich; und endlich wird man in Beziehung darauf, dafs doch nach diesem Processe, wie die geistigen und moralischen Formen, so auch die Kräfte und Formen der anorganischen Natur konstruirt werden, denselben der dritten Klasse einzuordnen versucht.

Dies ist auch der Grund, weshalb sich die geschichtlich vorliegenden religionsphilosophischen Theorien nicht streng auf diese drei Klassen zurückbringen lassen, sondern, wenn auch der Hauptsache nach mit der einen oder der anderen zusammenfallend, doch in mannigfachen Modifikationen hinüber- und herüberspielen. Wir betrachten zuerst, der weit verbreiteten Gunst wegen, die man ihnen in unserer Zeit zugewandt hat, und um uns auf dieser Seite

Licht und Luft zu verschaffen, die pantheistischen Ansichten.

Wir nennen „Pantheismus" jede Lehre, welche irgendwie „Gott" und „Welt" als Eins darstellt: mag sie nun dieselben als unmittelbar Ein Reales ausmachend behaupten, (so dafs sie nur als verschiedene Seiten oder Auffassungsformen Eines und Desselben anzusehn wären), oder, mehr vermittelt, mit der Welt zugleich Gott, oder umgekehrt mit Gott zugleich die Welt setzen, d. h. das Eine als nothwendigen Bestandtheil des Andern oder auch als nach nothwendigen Naturgesetzen daraus hervorgehend annehmen. Gegenüber steht dieser Ansicht diejenige, welche man „Theismus", auch wohl „Dualismus" genannt hat: die Behauptung einer reellen und wesentlichen Verschiedenheit zwischen Welt und Gott, oder welche die Welt nicht nach einer Naturnothwendigkeit, sondern nach seinem Willen aus Gott hervorgegangen setzt. Will man den Begriff des Pantheismus enger begränzen, so kommt dies auf einen blofsen Wortstreit heraus. Unsere Kritik wird sich auf den ganzen Umfang des angegebenen Begriffes beziehn; wobei wir noch bemerken, dafs wir bei der Unterordnung unter denselben nicht darauf sehn, ob man ein gewisses, für die Erklärung der Welt aufgeführtes Princip wirklich „Gott" genannt habe, oder mit einem anderen Namen, sobald es nur im Systeme die dem Urgrunde eigenthümliche Stelle einnimmt. So sollen nach Demokrit Götter in der Luft schweben, d. h. ungeheuer grofse menschenähnliche Gestalten (εἴδωλα). Aber da er diese Götter, wie alles Übrige, aus den seit ewigen Zeiten im leeren Raume hin und her bewegten Atomen entstehn läfst, so sind dieselben, wenn er sie

auch, in Akkomodation an die Volksreligion, Götter nennt, doch in philosophischer Beziehung keineswegs so zu betrachten, sondern den eigentlichen oder philosophischen Gott (den Urgrund) bilden die Atomen, die ja in Allem das allein wahrhaft Existirende und Wirkende sein sollen.

Nehmen wir nun, für die nähere Veranschaulichung, zuerst einen historischen Überblick, so zeigt sich als die allgemeinste Verschiedenheit die zwischen den Systemen der Immanenz und der Emanation.

In den ersteren werden Welt und Gott unmittelbar als Eins gesetzt: als stets in und bei einander gegeben und beharrend, und somit nur Ein Reales bildend. Am schärfsten ausgeprägt finden wir diese Form im Alterthume bei den Eleaten, in der neueren Zeit bei Spinoza. Wenn Jene allen Wechsel und alle Verschiedenheit in der Welt für bloſsen Schein, oder der gemeinen Ansicht der Dinge angehörig erklärten, wenn nach ihnen für den Philosophen, der dieses Scheins inne geworden wäre, und also wahrhaft real, nur Eines, an sich durchaus Gleiches und Unwandelbares existiren sollte: so machten sie die Welt zu bloſsen (Schein-) Prädikaten für dieses Eine, oder für Gott, als das allein wahrhaft reale Subjekt, und nahmen also, da im Realen die Prädikate mit dem Subjekte eines und dasselbe Sein sind, zwischen Welt und Gott keine reale Verschiedenheit an. Und eben so Spinoza. Nach diesem existirt überhaupt nur Eine Substanz, die er „Gott" nennt, und von welcher Alles, was sonst als existirend aufgefaſst wird, nur Attribute sind (deren sie unendlich viele hat), oder *modi* dieser Attribute. So die beiden einzigen Attribute, welche wir kennen: Ausdehnung und Denken. In welcher Unmittelbarkeit diese von

Spinoza auf Gott bezogen werden, zeigen die bekannten Sätze: *deus est res extensa* und *deus est res cogitans*. Alle besonderen Bestimmungen von beiden, also Alles, was man gewöhnlich als das Wirkliche betrachtet, oder Welt nennt, setzt Spinoza vermöge dessen ebenfalls in Gott hinein, und diesen folglich mit der Welt (die nur eine unvollkommnere Auffassung von ihm ist) durchaus identisch.

In diesen Systemen also giebt es keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen, oder umgekehrt; keine Schöpfung oder einer Schöpfung Ähnliches. Gott und Welt können gar nicht von einander getrennt werden, sind wesentlich in einander, so dafs, wo das Eine, damit zugleich stets auch das Andere gegeben ist. Daher eben der Ausdruck „Immanenz".

In den Systemen der Emanation dagegen findet sich allerdings ein solcher Übergang, eine Entwickelung, ein Hervorgehn des Endlichen aus dem Unendlichen, und also eine gewisse Zweiheit oder Vielheit, die jedoch jener Einheit untergeordnet ist. So am ausgebildetsten in der ältesten indischen Philosophie und Religion. Zuerst war Brahma allein: der König und Herr der Wesen, der Vater und Ahnherr des Weltalls, der ewig Unbegreifliche, allein Selbstständige, der eigentliche Er und Gott selbst. Aus diesem ging zunächst der Geist hervor, aus dem Geiste die Ichheit, und erst dann die Elemente der Einzelwesen in ihren mannigfachen Abstufungen. Alles in der Welt aber ist ein (nothwendig-bedingter) Ausflufs der Gottheit, Alles beseelt und belebt oder voll Götter, jedes Wesen nur ein beschränkter, gebundener, verdunkelter Gott. Ähnlich in den

(wahrscheinlich durch Mittelglieder historisch damit zusammenhängenden) gnostischen Systemen.

In Hinsicht der Art nun, wie diese Emanation weiter ausgebildet wird, zeigt sich eine andere, überaus wichtige Verschiedenheit. Das Vollkommnere nämlich wird entweder an den Anfang, oder an das Ende, oder der Fortschritt der Entwickelung dagegen gleichgültig gesetzt.

Zuerst also kann das Vollkommenste als das Erste, Ursprüngliche, die Ausflüsse als unvollkommener gedacht werden. So in der eben erwähnten, indischen Religionsphilosophie. Von den vier Zeitaltern, welche dieselbe annimmt, soll jedes folgende in einem bestimmten Verhältnisse mangelhafter sein, als das vorhergehende, bis auf das gegenwärtige vierte Zeitalter: das des vollendeten Elends. Eben so läfst sie die Elemente in der Ordnung entstehn, wie man sich damals ihre Feinheit und Vollkommenheit dachte: das Gröbere und Unvollkommnere allemal später.

Dieser Ansicht nun steht diejenige gegenüber, welche umgekehrt das Unvollkommenste zuerst einführt, und von diesem aus sich das Vollkommnere allmälich entfalten oder hervorbilden läfst. In dieser Art finden wir es, in der neueren Zeit, in den Systemen von Schelling und von Hegel ausgesprochen. Nach dem Ersten soll nicht das Nicht-Gute vom Guten geschaffen werden (die Annahme des gewöhnlichen Theismus, wo aber Gott als wesenloses Wesen, ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur vorgestellt werde), sondern das Gute das Nicht-Gute schon vorfinden, dieses sich allmälich zu jenem entwickeln, oder die Natur ursprünglich in Gott gesetzt werden: so dafs zwar das Vollkommenste

schon da sei, aber noch nicht als Vollkommenstes, sondern nur der Möglichkeit nach *(potentia)*, und die Schöpfung habe eintreten müssen, damit es auch in Wirklichkeit dazu werde. Zuerst sei die Schwerkraft ohne Licht, die blofse Stärke ohne Weisheit, oder doch nur eine blinde, instinktartige Weisheit; und erst in der Fortentwickelung würden daraus das Licht, und die Weisheit, und der Wille, mit Einem Worte aus der Natur, welche der *deus implicitus* sei, der offenbare Gott oder der *deus explicitus*.

Diese beiden Ansichten können sich, ungeachtet ihres Gegensatzes, auch zusammen finden. So wird in manchen indischen Systemen eine mögliche Rückkehr zu Gott gelehrt: eine Widervereinigung mit dem Urgrunde, welche den eigentlichen Zweck des irdischen Lebens bilde, und weshalb sich der Fromme mancherlei Reinigungen und Büfsungen unterwerfen müsse.

Die dritte Ansicht endlich, nach welcher im Fortgange der Weltentwickelung weder Zunahme noch Abnahme der Vollkommenheit eintreten soll, erstreckt sich auch über die Systeme der Immanenz, ja möchte sich vielleicht bei diesen allein rein ausgeprägt finden. Für die Annahme der untergeordneten Trennung von Welt und Gott, welche den Systemen der Emanation zum Grunde liegt, bilden ja die Unterschiede der Vollkommenheit das hauptsächlichste Motiv. In den Systemen der Immanenz dagegen werden diese vom Realen geleugnet, und als blofs durch die Verschiedenheit der Auffassung bedingt dargestellt: so dafs demnach das Bedürfnifs einer in dieser Hinsicht nach einer bestimmten Regel erfolgenden Umwandlung ganz wegfällt. So im Sy-

steme des Spinoza. Der Gott, welcher zugleich die Welt ist, bleibt sich im Fortschritte seiner Entwickelung gleich: für die menschliche Ansicht Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten in demselben Maafse bei einander[1]).

Für die Kritik aller dieser Ansichten nun, so wie der ihnen gegenüberstehenden, können wir (Dem gemäfs, was wir über den Ursprung der Religion schon im Vorigen angedeutet haben, und später weiter ausführen werden) einen zwiefachen Gesichtspunkt nehmen: den theoretischen, indem wir untersuchen, ob sie wirklich das Gegebene erklären, das in demselben Bruchstückartige wahrhaft zu einem Ganzen vollenden, und den praktischen, indem wir sie darauf prüfen, ob und inwieweit durch sie den praktischen Bedürfnissen oder Interessen genügt werde.

Dafs nun in der letzteren Beziehung die pantheistischen Ansichten hinter den theistischen zurückstehn, dürfen wir als fast durchaus anerkannt und unbestritten ansehn.

1) Schon oben (S. 220.) haben wir bemerkt, dafs Spinoza's Gott in den vier ersten Büchern seiner Ethik nichts Anderes als die Welt ist. Mit Recht erinnert einer der wenigen Denker der neuesten Zeit, welche sich nicht durch die herrschende Modeansicht in ihrem unbefangenen Urtheile habe stören lassen: „Blofse Wortspielerei aber ist es, wenn z. B. Hegel sagt, Spinoza's System sei vielmehr Akosmismus als Atheismus. Wenn es uns blofs um den Namen Gottes zu thun wäre, so möchte es allerdings Akosmismus sein (dann wäre auch der Fetischismus wahre Religion); es ist uns aber zu thun um den Begriff des lebendigen Gottes, zu dem der Mensch sein Herz erhebe, vor dem er seine Knie beugen, zu dem er beten kann; so ein Gott ist aber der Gott des Spinoza nicht" (E. Schmidt, Umrisse zur Geschichte der Philosophie. 1839. S. 238. f.)

Zuerst nämlich ist es augenscheinlich, dafs jene dem Gemüthe keine so kräftige Haltung und Zuversicht gewähren. Dazu sind sie viel zu unanschaulich, nebelhaft, schattenartig. Lassen wir auch die völlig trostlosen Ansichten zur Seite liegen, nach welchen (wie nach der indischen Religionsphilosophie) die Weltentwickelung zu immer gröfserem Elende fortschreiten soll: welchen Trost könnten wir wohl irgend, wenn wir von Unglück niedergedrückt, von Gefahren umdrängt sind, aus der Vorstellung einer dunklen Naturkraft, welche stätig das Vollkommnere hervortreibe, schöpfen? Eine Naturkraft dieser Art kennen wir nicht: denn in der wirklich gegebenen Natur sehn wir Alles in einem Kreislaufe begriffen: das dürre Reis zwar Blätter und Blüthen hervortreiben, aber auch, nachdem diese abgefallen, wieder zum dürren Reise werden; und so in allem Übrigen. Weisheit und Güte haben wir vielfach in menschlichen Verhältnissen kennen gelernt; und in Folge dessen ist auch die Idee eines allweisen und allgütigen Weltregierers nicht nur dem Verstande, sondern auch dem Herzen verständlich: wir können uns an dieselbe anschliefsen, daraus Vertrauen schöpfen, dadurch aufgerichtet werden. Sie ist unserer eigenen Natur homogen; wir können uns also in dieselbe hineinleben, damit verschmelzen, sie mit kräftiger Wirksamkeit auf unser Gemüth für uns ausführen. Dagegen die Vorstellung jener blinden Naturkraft, ein unpersönliches und farbloses Abstraktum, dem Gemüthe stets fern und fremd bleibt, und sich eben deshalb, wie auch die Erfahrung aller Zeiten lehrt, wo wir einer Stütze bedürfen, schwach und kraftlos erweisen wird.

Hiezu kommt überdies die ausnehmende Schwierigkeit, in diese Systeme den Gegensatz des Sitt-

lichen und des Unsittlichen in seiner vollen Eigenthümlichkeit und Bedeutung einzuführen. Man hat nicht selten behauptet, der Pantheismns verstatte diesen Gegensatz überhaupt nicht, sondern müsse ihn irgendwie aufzuheben und zu leugnen suchen. Dies aber ist unrichtig; vielmehr sehn wir in allen pantheistischen Systemen, in der einen oder in der anderen Art, auch diesen Gegensatz entwickelt, ja nicht selten als einen Hauptpunkt behandelt. Nur sind freilich die Voraussetzungen des Pantheismus, als einer abstrakten, spekulativen Ansicht, zu einfach, als dafs er eine so specielle, durchaus eigenthümliche, in ihren Bildungsverhältnissen sehr abgeleitete Verschiedenheit in ihrer vollen Wahrheit aufzufassen und zu konstruiren im Stande wäre. Daher wir sie denn auch durchgehends mit anderen, einfacheren Gegensätzen identificirt sehn: bald mit dem Gegensatze zwischen Licht und Finsternifs, bald mit dem (metaphysischen) zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, bald mit dem (logischen) zwischen Bejahung und Verneinung, oder, wie bei Spinoza, mit dem (ebenfalls logischen) zwischen klarer und angemessener und dunkler und unangemessener Erkenntnifs. Bei allen diesen Verfahrungsweisen geht die Eigenthümlichkeit des Moralischen verloren: es wird demselben ein Anderes, zwar vielleicht (wie bei dem zuletzt Bezeichneten) Angränzendes[1]), aber doch immer davon Verschiedenes untergeschoben.

1) Allerdings enthält alles Unmoralische stets eine falsche Weltauffassung, aber eine praktisch-falsche; und die Bildungsform der darin gegebenen Abweichung von der (praktisch-) richtigen Weltansicht ist eine durchaus andere, als die des Irrthumes. Man vgl. hierüber meine „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 58. ff.; S. 110. ff., S. 117. ff. und S. 286. ff. — Der berühmte Satz des Spinoza: *qui se suosque affectus*

Aufserdem ist der Pantheismus genöthigt, das Übel und das Böse unmittelbar in Gott hineinzusetzen. Um dies zu beschönigen, hat man die Behauptung aufgestellt, dieselben beständen in blofsen Negazionen des Guten, in einem blofsen Nicht-sein. Aber auch diese sind ja nicht in Gott zu denken: in dem Wesen, welches die Gesammtheit aller Realitäten in sich vereinigen soll. Und überdies läfst sich auch jene Behauptung in keiner Art rechtfertigen. Vielmehr sind das Übel und das Böse gerade eben so positiv, wie das Gute; ja sie enthalten in manchen ihrer Formen vielmehr ein gröfseres Maafs Desjenigen, was bei einem geringeren Maafse nicht Übel oder Böses ist. So wird ja der Schmerz durch eine zu hohe Reizung hervorgebracht, während derselbe Reiz, in angemessener Verminderung, eine Lustempfindung oder eine klare Wahrnehmung wirkt; und das unsittliche Begehren des Hanges, der Leidenschaft etc. entsteht durch eine zu vielfache Ansammlung eben der Spuren, welche in weniger vielfacher Ansammlung ein sittlich-untadelhaftes Begehren begründen. Wir haben also darin eher ein in zu hohem Grade Positives. Fassen wir aber Übel und Böses in dieser letzteren Art: so geht uns die Einheit, welche das Grundprincip und den gröfsten, ja den einzigen Vorzug des Pantheismus bildet, verloren: wir sind gezwungen, eine ursprüngliche Zweiheit oder einen Zwiespalt in Gott selber anzunehmen.

clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit wirft die tiefsten Grundverhältnisse des menschlichen Geistes in einem Maafse durcheinander, dafs dadurch eine gesunde theoretische und eine gesunde praktische Philosophie in gleicher Art von vorn herein unmöglich gemacht werden.

Dies führt uns zu dem zweiten der bezeichneten beiden Gesichtspunkte hinüber. Kann es nämlich kaum von den eifrigsten Anhängern des Pantheismus geleugnet werden, dafs er in den früher bezeichneten praktischen Beziehungen dem Theismus nachstehe: so nehmen sie in theoretischer Hinsicht nur um desto gröfsere Vorzüge für ihn in Anspruch. Nur unter seiner Voraussetzung sei ein Erklären, ein Begreifen der Welt aus Gott, eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnifs Gottes und der Welt möglich, während sich der Theismus in lauter Unbegreiflichkeiten befangen zeige, und für die Konstruktion der Welt keinen wahren Zusammenhang zu gewinnen im Stande sei.

Wäre dieser Vorzug in seinem ganzen Umfange begründet, so würde es freilich noch immer als zweifelhaft erscheinen müssen, ob er jenen Nachtheilen das Gleichgewicht hielte; aber wir dürften doch, auf unserem jetzigen Standpunkte, nicht anstehn, dem Pantheismus den Preis zuzusprechen. Dieser Vorzug ist jedoch durchaus unbegründet. Der Pantheismus, obgleich für das Erklären, das Konstruiren gemacht, ist doch eben so wenig, als der Theismus, im Stande, die Welt aus Gott, oder Gott aus der Welt, zu erklären oder zu konstruiren. Dem Gelingen dieser Aufgabe stellt sich als unüberwindliche Schwierigkeit entgegen der ungeheure Abstand zwischen dem Endlichen und dem (uns nur als Aufgabe gegebenen, für all unser Anstreben unerreichbaren) positiv Unendlichen. Das Eine soll aus dem Anderen abgeleitet werden, während sie doch in Hinsicht Desjenigen, worauf die Ableitung hingeht, einander gerade entgegengesetzt sind. Für diese Ableitung ist weder im äufseren Sein noch im menschlichen Geiste

irgend eine Form gegeben. Auch in dieser Hinsicht können wir nichts absolut erdichten, müssen wir uns in irgend einer Art der uns in der Wirklichkeit gegebenen Formen bedienen. Aber logisch ist die Folge den Gründen, reell die Wirkung den Ursachen, sobald wir dieselben in ihrer vollen Ausdehnung fassen, kongruent; und es läfst sich also durchaus nicht absehn, wie wir etwas aus seinem Gegentheil sollten ableiten können, ohne dafs wir uns dabei eine Erschleichung zu Schulden kommen liefsen. Diese läfst man sich denn auch in der That überall zu Schulden kommen, wo man eine solche Ableitung vollzogen zu haben behauptet. Indem man sich den Schein giebt, vom Leeren, vom Indifferenten anzufangen, denkt man in der That schon die Gegensätze oder Bestimmungen desselben mit, hat man die ganze Fülle der Erfahrung im Hinterhalte. Das sogenannte Absolute ist nur ein Aggregat der Gesammtheit des Endlichen, so ineinandergewirrt, dafs darüber das Bewufstsein alles Einzelnen verwischt wird; und so hält es denn freilich nicht schwer, daraus hervorzuholen, was man, bewufst oder auch unbewufst, vorher hineingelegt hat. Das durch die Grundaufgabe Postulirte wird von vorn herein als geleistet gesetzt; und Jeder für beschränkten Geistes erklärt, welcher diese Leistung nicht anerkennen will. Indem man fortwährend ein Anderes giebt, und es auch als Solches anerkennt, versichert man uns dessenungeachtet, wir hätten nur immer Dasselbe; und um für das Anstöfsige dieser Ungereimtheit abzustumpfen, gesteht man sie geradezu ein mit der Behauptung, dafs sie die höchste Vernünftigkeit sei: indem der Widerspruch das welterschaffende Princip ausmache.

Schelling hat sich, bei seiner Behauptung, dafs stets das Vollkommnere aus dem eigenen Unvollkommenen hervorgehe, auf die allgemeinen Erfahrungen berufen, dafs doch der Mann aus dem Kinde, der Wissende aus dem Unwissenden etc. werde. Ganz richtig; aber doch nur dadurch, dafs etwas hinzukommt, und zwar etwas, dessen Vollkommenheiten, mit den früher vorhandenen zusammen genommen, den später vorhandenen genau gleich sind. Das Kind athmet, und ifst, und trinkt, und bewegt sich; der Unwissende nimmt unzählige geistige Eindrücke auf, und verarbeitet dieselben nach den Gesetzen der intellektuellen Entwickelung. Die von den pantheistischen Ansichten vorausgesetzten Grundlagen aber, welche zugleich Gott und Welt sind, haben ja nichts aufser sich, durch dessen Aufnahme und Aneignung sie in dieser Art zu vollkommneren ergänzt werden könnten. Unter diesen Verhältnissen also könnte nur immer wieder Dasselbe werden, und, selbst wenn wir ein gewisses Princip der Bewegung oder Veränderung im Absoluten voraussetzten, weder eine vollkommnere noch eine unvollkommnere Zukunft eintreten. Daher auch das System des Spinoza von dieser Seite her das einzig folgerichtige ist: nur dafs freilich dieser Vorzug allein darin seinen Grund hat, dafs Spinoza die Aufgabe, welche für jene Systeme die Grundaufgabe bildet, die Erklärung des Hervorgehens des *deus explicitus* aus dem *deus implicitus*, gar nicht als Aufgabe ins Auge gefafst hat [1]). In unseren pantheistischen Systemen

1) Bei ihm wird in dieser Hinsicht überhaupt nichts, sondern Welt und Gott sind von Anfang bis zu Ende unmittelbar und in derselben Art zusammen: unterscheiden sich nur

aber haben wir nicht nur Unbegreiflichkeiten, sondern, da man überall zum vollkommensten Begreifen gelangt zu sein versichert, Täuschungen über Täuschungen und Widersprüche über Widersprüche.

Man hat nicht selten die Behauptung aufgestellt: alle konsequente Philosophie führe zum Pantheismus; und selbst entschiedene Gegner des Pantheismus haben sich mit dieser Behauptung einstimmig erklärt[1]). Dies ist jedoch nur von derjenigen Philosophie wahr, welche (um mich dieses Ausdruckes zu bedienen) Gott philosophiren, d. h. nach Naturgesetzen konstruiren will. Naturgesetze passen eben nur auf die Natur; und so mufs man denn, wenn man sich diese Aufgabe setzt, allerdings Gott der Natur oder der Welt gleichsetzen. Aber einmal (wie wir so eben auseinandergesetzt haben) wird doch auch hiedurch jene Aufgabe nicht wahrhaft gelös't: man gewinnt nicht wirklich eine Konstruktion oder Wissenschaft von Gott, sondern nur einen Schein derselben, welcher

als verschiedene Auffassungsweisen Eines und Desselben, oder rein ideell.

1) „Sollte je die Wissenschaft vollkommen werden, ein aus Einem Princip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System: so müfste der Naturalismus zugleich mit ihr seine Vollkommenheit erhalten, Alles müfste erfunden werden als nur Eines, und aus diesem Einen nun alles begriffen, alles verstanden werden können. — Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, dafs kein Gott sei: kein übernatürliches, aufserweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung nämlich, dafs allein Natur, diese also selbstständig und alles in allem sei, kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und selbst alles in allem zu werden sich schmeicheln." (Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Band III., S. 384. f.).

bei hellerer Beleuchtung in Nichts verschwindet. Und zweitens ist die Philosophie, welche sich diese Aufgabe stellt, nicht die wahre Philosophie. Die wahre Philosophie stellt sich diese Aufgabe nicht, weil sie von vorn herein (von ihren tieferen Principien her) die Unmöglichkeit einsieht, dieselbe zu lösen: sie will nicht Gott philosophiren d. h. wissenschaftlich darstellen, sondern das Bewufstsein oder die Überzeugungen von Gott, wie sie sich im menschlichen Geiste und Gemüthe nicht blofs durch die Philosophie, sondern auch vor und unabhängig von ihr ausbilden.

Wir werden dies, so wie die kritische Vergleichung zwischen dem Pantheismus und dem Theismus, später wieder aufnehmen und bestimmter ausprägen, wenn wir erst den letzteren genauer kennen gelernt haben. Hiezu bahnen wir uns den Weg durch die Betrachtung der göttlichen Eigenschaften, welche als beiden gemeinsam gelten können, obgleich sie allerdings zum Theil in denselben verschieden gewandt werden.

V.

Kritik der abstrakten göttlichen Eigenschaften.

Da sich die Eigenschaften dieser Klasse gegen den Gegensatz zwischen dem Theismus und dem Pantheismus neutral verhalten, so können sie sich nicht auf das eigentliche Wesen, auf die Natur Gottes (wenn wir uns dieses Ausdrucks bedienen dürfen) beziehn. Sie sind abstrakterer Art, oder bestimmter, sie liegen im Gebiete des Metaphysischen. Wir können sie daher auch eng den Untersuchungen unseres

seres zweiten Hauptheiles anschliefsen, und werden alle dort gefundenen Formen und Verhältnisse hier wiederkehren sehn.

Die abstrakteste Eigenschaft unter allen ist die Unendlichkeit Gottes. Ein Begriff, welcher im Allgemeinen mit dem des Inbegriffs aller Realitäten übereinkommt: bei dem Theismus und Pantheismus sogleich darin auseinandergehn, dafs dieser die Welt mit ihren Realitäten unmittelbar, oder im Verhältnifs der Accidenzien zur Substanz, jener nur im Kausalverhältnisse oder im Verhältnifs der Wirkung zur Ursache (der Folgen zum Urgrunde) darin aufgenommen wissen will. Haben wir hierin eine metaphysische, ja wenn man will, eine physische Wendung dieses Begriffes: so bezeichnet denselben der Ausdruck „Unendlichkeit" in mehr logischer Ausprägung. Wir haben in diesem das höchste Abstraktum für alle göttliche Eigenschaften; und insofern könnte man sagen, hat diese Eigenschaft von allen die höchste Wahrheit in Bezug auf die Idee von Gott, aber die geringste in Bezug auf unser Vorstellen oder Denken. Wir vermögen (wie wir schon mehrmals [1]) bemerkt haben) das Unendliche als ein Po-

1) Vgl. S. 245. ff. und 259. f. — Man halte in dieser Beziehung zweierlei auseinander, was man gewöhnlich zusammenwirft: die Vorstellung und das Gefühl des Unendlichen. „*Le sentiment de l'infini* (bemerkt die Frau von Staël), *tel que l'imagination et le coeur l'éprouvent, est positif et créateur.*" Sehr richtig: denn für das Gefühl ist es gänzlich gleichgültig, ob wir wirklich zu Ende kommen, oder nicht, sobald wir nur eine Steigerung gewinnen, welche uns in bedeutender, für unsere Reflexion gewissermaafsen unermefslicher Höhe über den gewöhnlichen Zustand er-

sitives, wahrhaft Vollendetes in keiner Art vorzustellen; und so ist denn dieser Begriff nur der allgemeinste Ausdruck unserer Unfähigkeit, die Idee Gottes angemessen zu vollziehn. Indem wir hierin eben Dasjenige haben, wodurch sich Gott über alles Endliche erhebt, und von demselben unterscheidet (das Eigenthümlichste, das Bezeichnendste für ihn): so vermögen wir (dies bringt schon die Natur der Sache als nothwendig mit sich) nur aus unendlicher Ferne zu der wahren Ausbildung dieses Gedankens anzustreben. Könnten wir diese erreichen: so hätten wir hiemit zugleich das Sein Gottes erreicht. Denn auch für diese höchste Spitze mufs ja der früher ganz allgemein gefundene Satz gelten: dafs wir nur Dasjenige mit dem Sein einstimmig (oder mit metaphysischer Wahrheit) vorzustellen im Stande sind, was wir bei und in diesem Vorstellen werden können[1]). Sollten wir Gott in dem ihm Eigenthümlichen, d. h. eben in seiner Unendlichkeit, vorzustellen im Stande sein, so müfsten wir Gott zu werden vermögen; und da uns unstreitig das Vermögen zu diesem Letzteren abgeht, so ist es entweder eine unbegründete Anmaafsung, oder eine Sprach- und Begriffs-verwirrung, wenn man das Vermögen

hebt. Insofern also haben wir allerdings etwas entschieden Positives, und welches eine sehr bedeutende schöpferische Gewalt üben kann. Aber dies ist ein ganz anderer Gesichtspunkt, als auf welchem uns die Frage entsteht, ob wir in unserem Vorstellen das Unendliche zu vollenden im Stande sind, oder nicht. In objektiver Beziehung (in Beziehung auf das Vorgestellte) ist es ein Negatives, in subjektiver (als Bestandtheil unseres Subjektes) ein Positives: in weit höherem Grade positiv, als unzählige andere Vorstellungen, welche auch in objektiver Hinsicht positiv sind.

1) Vgl. oben S. 101. ff.

zu dem Ersteren zu haben behauptet. Mit dem Worte also, oder (da allerdings dem Worte ein Denken entspricht) mit dem als Aufgabe gefafsten (unvollzogenen) Gedanken kommen wir der Wahrheit näher, aber mit dem vollzogenen Gedanken bleiben wir ihr ferner, als bei irgend einer anderen Eigenschaft Gottes.

In genauer Verbindung mit der Unendlichkeit, und so dafs sie gleichsam ihre nothwendige Voraussetzung bildet, steht die Einheit oder Einzigkeit Gottes. In Hinsicht dieser zeigen sich alle höher gebildeten Völker, nicht nur in ihren philosophischen, sondern jetzt auch in den ihrem Kultus zum Grunde liegenden Dogmen so einstimmig, dafs selbst der Skepticismus nicht an derselben zu rühren gewagt hat. Dessenungeachtet ist nicht einmal dafür ein strenger Beweis zu geben: denn die Lücke, welche Kant in dieser Beziehung an dem physikotheologischen Beweise gerügt hat [1]), läfst sich ganz eben so auch bei seiner eigenen Begründung des moralischen Glaubens und bei allen anderen Beweisen und Begründungen nachweisen. Wir können nicht unzweifelhaft darthun, dafs den zur Überzeugung von Gott führenden Motiven nur die Annahme eines einzigen Welturhebers und Weltregierers zu genügen vermöge. Ja es ist selbst nicht zu leugnen, dafs die sonst, nicht nur fruchtbarste, sondern auch reinste Quelle der religiösen Überzeugungen, das praktische Bedürfnifs, gewissermaafsen eine entgegengesetzte Richtung hat: wie denn auch dasselbe sogar in den am entschiedensten monotheistischen Religionen immer wieder von Neuem eine gröfsere oder geringere Anzahl von Mittlern und

1) Man vgl. S. 481.

Helfern, von Schutzpatronen und Heiligen, und somit eine Art von Polytheismus geschaffen hat.

Und so ist denn dies der Punkt, wo wir, für *die* Ausbildung der religiösen Überzeugungen, am wenigsten des theoretischen oder spekulativen Glaubens entbehren können, welchen wir oben [1]) dem Kantischen moralischen Glauben an die Seite gesetzt haben. Durch das jenem zum Grunde liegende Bedürfnifs werden wir, von der in der Welt vorliegenden unendlichen Mannigfaltigkeit und Verwickelung, zur höchsten Einheit und Ordnung hingedrängt. Es macht sich das in allen Naturwissenschaften so einflufsreiche Princip der Sparsamkeit in Hinsicht der Erklärungsprincipien hier, wo es die höchste Erklärung oder Besinnung gilt, auch *im höchsten* Maafse geltend. Nähmen wir mehrere *Urgründe* an für die Erklärung der Welt: so müfsten diese einander entweder gleich oder ungleich sein. Im ersten Falle wäre die Vervielfachung der Annahme durchaus müfsig; im zweiten müfsten die Urgründe von einander verschieden sein in Hinsicht ihrer Vollkommenheit, oder wenigstens in Hinsicht des Umfanges ihrer Wirksamkeit. Aber das Eine wie das Andere widerspricht entschieden der höchsten Idee von Gott als Urgrunde oder allerrealstem Wesen.

Dies kann freilich nicht als ein strenger Beweis gelten (denn wir setzen dabei die Existenz des allerrealsten Wesens voraus); aber als Anfoderung des spekulativen Glaubens, oder als eine zwar nur subjektiv, aber doch allgemein-menschlich (für alle zu der höchsten Besinnung über die Welt Ausgebildeten) gültigen Überzeugung ist es

1) S. 491 – 95.

vollgültig; und wenn wir uns also auch dafür die Beschränkungen gefallen lassen müssen, welche Kant für seinen moralischen Glauben geltend gemacht hat, so sind wir doch auf der anderen Seite vollkommen berechtigt, dieselbe Würde und Überzeugungskraft, wie er sie diesem zuspricht, auch für jenen spekulativen in Anspruch zu nehmen.

Wir steigen nun von diesem allgemeinsten Standpunkte in die Region der Grundverhältnisse des Seins herab. Deren haben wir vier aufgeführt: das Verhältnifs des Substantiellen, des Räumlichen, des Zeitlichen und das Kausalverhältnifs. Diesen entsprechen unter den göttlichen Eigenschaften: die Einfachheit, die Allgegenwart, die Ewigkeit und die Allmacht.

Was also zuerst die Einfachheit betrifft, so kommt auch hier das früher[1]) erkannte Verhältnifs zur Anwendung, dafs im Realen das Ding und die Accidenzien einander decken, und dafs wir das erstere gar nicht unabhängig von diesen, und als etwas noch neben denselben Existirendes aufzufassen im Stande sind. Der Einfachheit, welche gewissermaafsen den substantiellen Mittelpunkt bildet, entsprechen als accidenzielle Ausdrücke alle übrigen göttlichen Eigenschaften. Aber eben deshalb können wir sie für sich positiv gar nicht vollziehn. Sie hat, eben so wie bei dem menschlichen Geiste[2]), nur eine negative Bedeutung: indem dadurch alle Materialität und alle Trennbarkeit ausgeschlossen werden. Sonst aber können wir Gott nur in dem

1) Vgl. S. 170. ff.

2) Man vgl. hiezu die S. 415. ff. gegebenen Auseinandersetzungen.

Mehreren, was wir ihm in Beziehung auf die Welt beilegen, und dieses Mehrere wohl als Eines, aber nicht streng als ein Einfaches denken.

Die Allgegenwart hat man nicht selten als diejenige göttliche Eigenschaft bezeichnet, welche die meisten Schwierigkeiten darbiete. Nach der von uns gewonnenen metaphysischen Grundansicht zeigt sich das Gegentheil. Denn da, wie wir uns überzeugt haben, der Raum, in seiner vollen Eigenthümlichkeit, nur in unseren Wahrnehmungen und Vorstellungen, aber nicht für das An-sich-sein, oder wahrhaft-real, existirt: so können wir uns gar nicht versucht fühlen, mit Clarke[1]) das Räumliche in Gott, oder gar Gott in den Raum hineinzuversetzen; sondern die Allgegenwart ist lediglich geistig-dynamisch zu verstehn. Und hiefür haben wir ja eine unmittelbare Anschauung in unserem Erkennen und Wollen, welche sich, obgleich selbst entschieden unräumlich, doch in räumlichen Verhätnissen und Beziehungen entwickeln. Insofern würde dann freilich der Begriff der Allgegenwart, tiefer gefafst, ganz in die der Allwissenheit und der Allmacht aufgehn: nur eine mehr äufserliche, bildlich-anschaulichere Auffassung derselben enthalten.

Weit mehr Schwierigkeiten macht die Ewigkeit. Nach der allgemeinsten Anfoderung soll dieselbe als ganz zeitlos, ja allem Zeitlichen entgegengesetzt gedacht werden. Aber wir haben uns schon überzeugt, dafs wir ihre Vorstellung in dieser Art gar nicht wirklich zu vollziehn im Stande sind. Wir denken dafür nur eine unendliche, veränderungslose Zeit: durch endlose Aneinanderreihung (bis un-

1) Man vgl. S. 223. Anm. 2.

seren geistigen Blick schwindelt), und mit Ausscheidung aller Begränzungen; kein wirklich Ganzes, positiv Vollendetes [1]). Und auf der anderen Seite hat sich die Zeit als nicht blofs der Erscheinung angehörig, sondern wahrhaft real gezeigt: indem wir überhaupt nichts als wirklich oder existirend denken können, ohne dafs wir es in der Zeit dächten [2]).

Nun hat man freilich die zeitliche Existenz meistentheils als eine wesentlich unvollkommene dargestellt, und welche daher in keiner Art auf Gott eine Anwendung finden könne. Aber es möchte sehr die Frage sein, ob dies so unbedingt anzunehmen wäre. Die zeitliche Existenz, welche uns in der Erfahrung vorliegt, ist allerdings eine unvollkommene, aber nur inwiefern sie eine beständige Zu- und Abnahme, ein Schwanken zwischen Vollkommnerem und Unvollkommnerem zeigt. Ist aber dies von der zeitlichen Existenz überhaupt untrennbar? — Eine Nothwendigkeit dafür möchte sich schwerlich nachweisen lassen; und so würde sich denn neben dieser mangelhaften zeitlichen Existenz eine stets in gleichem Maafse vollkommen bleibende denken lassen.

Hiezu kommt, dafs, wenn wir alles Zeitliche in Bezug auf Gott negiren, hiemit zugleich auch alle Möglichkeit aufgehoben ist, sein Verhältnifs zur Welt, (die doch durchaus zeitlich gedacht werden mufs mit Allem, was sie enthält), wir wollen nicht sagen vollständig, sondern auch nur in seinen ersten Grundzügen oder Anfängen auszubilden. Alle Weltbegebenheiten müssen doch als, wenn auch nicht unmittelbar in Gott, doch auf seine Veranstaltung zu

1) Vgl. hiezu S. 259.
2) Man vgl. S. 252. ff.

einer bestimmten Zeit eintretend, und also in Beziehung darauf die Zeit als für ihn real gedacht werden. Und so möchte denn jener volle Gegensatz gegen alles Zeitliche, nicht nur nicht wirklich auszuführen, sondern auch nicht einmal als Aufgabe zu stellen sein für die Vorstellung der Ewigkeit Gottes. Ein Unerreichbares bleibt diese Vorstellung für uns auf jeden Fall; wir können nur den Ausgangspunkt und die Richtung für ihre Ausbildung angeben. Für jenen aber möchte sich schwerlich etwas Anderes als die zeitliche Existenz, und für diese die (für uns unerreichbare) Vollendung derselben nach beiden Seiten, zugleich mit der Hinwegnahme alles Wechsels zwischen Vollkommnerem und Unvollkommnerem, angeben lassen.

Noch ist uns die Allmacht Gottes übrig. Diese bildet von der theoretischen Seite die tiefste und wesentlichste Grundlage der Idee Gottes: für den Theismus ausschliefsend, indem ja dadurch allein die Ergänzung der bruchstückartig vorliegenden Reihe von Kausalverhältnissen deren Bedürfnifs zu der Annahme eines Urgrundes hindrängt, vollständig wird; für den Pantheismus mit Anderem zusammen (denn er denkt Gott auch als Substanz der Welt, oder in ähnlichen Formen), aber ebenfalls entschieden. Deshalb nun kann auch der Begriff der Allmacht (das Erreichtsein einer ersten Ursache vorausgesetzt) weder in sich eine Schwierigkeit haben, noch ihm eine solche von Dem aus entstehn, was mit ihm in Einer Reihe liegt: da ihm ja Dieses unbedingt untergeordnet ist. Dies gilt namentlich von dem freien Willen des Menschen. Wir haben schon früher [1])

1) Man vgl. S. 333. ff.

auseinandergesetzt, dafs der so vielfach besprochene Gegensatz zwischen beiden nur auf einem falschen Scheine beruht: erzeugt durch eine unrichtige Auffassung theils der Zurechnung, theils der Entwickelungsverhältnisse, welche der Ausbildung der menschlichen Willensanlagen und Handlungen zum Grunde liegen. Fassen wir diese klarer und tiefer auf, so ergiebt sich: die Zurechnung und die Freiheit beziehn sich nur auf das Verhältnifs der Handlungen zum Inneren oder (um mich dieses Ausdruckes zu bedienen) zur moralischen Substanz des Menschen, und sind der Kausalbestimmtheit so wenig entgegen, dafs sie vielmehr nur unter der Bedingung derselben, und bei ihrer vollsten Anwendung, gedacht werden können; und eben so wenig zeigt sich bei der Begründung der menschlichen Willensanlagen für die strenge Kausalität irgend eine Lücke. Indem nun die göttliche Allmacht, als Urgrund, alle übrigen Gründe oder Ursachen unter sich befafst, so sind auch die freien Willen der Menschen nur als Glieder in den von jener ausgehenden ursächlichen Verkettungen anzusehn. Nicht nur, dafs der Mensch überhaupt frei ist, sondern auch dafs aus dem Einen heraus ein guter, aus dem Anderen heraus ein böser Wille, aus einem Dritten, Vierten etc. heraus (in diesem oder in jenem Mischungsverhältnisse) beide zusammen seine Handlungen frei bestimmen, ist durchaus von der göttlichen Allmacht abzuleiten.

Eine Schwierigkeit in dieser Hinsicht entsteht uns nur von Seiten des Übels und des Bösen in der Welt. Wie diese für den Pantheismus besonders schreiend hervortritt, haben wir schon oben gesehn. Bei dem Theismus bildet sich dieselbe bestimmter aus zu dem Probleme, das Hervorgegan-

gensein des Übels und des Bösen aus Gott mit seiner Allweisheit und Allgütigkeit in Einstimmung zu bringen, oder zu dem Probleme der **Theodicee**. Zu diesem bahnen wir uns den Weg, indem wir nun zur Betrachtung derjenigen göttlichen Eigenschaften übergehn, in welchen Gott als **Geist**, und also (da wir auch in dieser Beziehung nichts absolut erdichten oder erdenken können) in Analogie mit dem einzigen Geiste, welchen wir kennen, d. h. **anthropomorphistisch** gedacht wird.

VI.
Kritik der geistigen oder anthropomorphistischen Eigenschaften Gottes.

Erst durch diese geistigen *Eigenschaften wird* Gott als **Person** (mit Einsicht und Absicht) gedacht, während die pantheistischen Prädikate Dem geradezu entgegen sind, die abstrakten sich hiegegen neutral verhalten. Wir kennen aber überhaupt nur Eine Gattung von Personen oder geistigen, mit Einsicht und Absicht wirkenden Wesen; und da wir auch in dieser Hinsicht nichts absolut zu erdichten oder zu erdenken vermögen, so sind alle Eigenschaften dieser Klasse (in der einen oder in der anderen Ableitungsform) nothwendig **anthropomorphistisch**.

Wir können sie deshalb auch im Allgemeinen nach den drei Grundformen ordnen, welche wir an den Entwickelungen des menschlichen Geistes vorfinden: dem **Vorstellen**, dem **Fühlen** und dem **Begehren**. Dem Letztern schliefst sich dann das **Handeln** an, welches, vermöge seiner näher liegender Analoga in den übrigen Naturwesen, gewissermaafsen den Übergang bildet zu den vom Pantheis-

mus angenommenen Aktionen oder Processen: nur dafs es bei'm Menschen nicht in blofs mechanischer oder physiologischer Erregung erfolgt, sondern ihm geistige Gebilde (Vorstellungen, Wollungen, Entschlüsse etc.) bestimmend und regelnd vorangehn. Auch für die inneren Entwickelungen aber werden wir mehr aktive und mehr passive Ausbildungen zu unterscheiden haben.

Vergleichen wir nun diese drei Formen, so treten uns sogleich sehr bedeutende Bedenklichkeiten entgegen, die Form des Gefühles auf Gott anzuwenden. Das Gefühl nämlich setzt stets ein gewisses Bedingt-sein durch Anderes voraus: entweder ein unmittelbares Hingegebensein (wie bei den sinnlichen Gefühlen), oder wenigstens (wie bei den intellektuellen und moralischen) eine bedeutende Verschiedenheit der inneren Bildungen, welche, ihren tieferen Gründen nach, wieder nicht anders als durch jenes Verhältnifs zu erklären ist. Überdies sind die Gefühle das Wandelbarste im menschlichen Geiste.

Die roheren Formen der religiösen Überzeugungen haben allerdings Gefühle in allen Formen bei Gott angenommen. Der Götzendiener schreibt seinen Götzen Bedürfnisse zu, in eben der Art, wie er dieselben in sich wahrnimmt. Bei der Befriedigung dieser durch die den Götzen gebrachten Opfer entstehn in denselben Empfindungen von Wohlgefallen. Durch die Drohung, ihnen diese Opfer zu entziehn, glaubt er sie in Furcht zu versetzen, und durch die wirkliche Entziehung, die sie schmerzhaft empfinden, Rache an ihnen nehmen zu können: nur dafs er dann von seiner Seite ihren Zorn und ihre Rache zu fürchten hat. Aber nicht blofs bei dieser niedrigsten Form des Religiösen finden wir solche Gefühle

von Gott ausgesagt; sondern auch der Jehova der Juden empfindet Freundschaft für sein *erwähltes* Volk, und Feindschaft gegen die übrigen; er nimmt an diesen Rache für die Unbilden, welche sie jenem zugefügt haben; er ist ein „eifriger Gott" etc.; ja selbst in die entschiedener sittliche Ausbildung der Religion sehn wir diese Prädikate aufgenommen: wie denn in der jüdischen Rechtfertigungslehre Gott als ein Feind der Sünder dargestellt wird, welcher ihre Sünden nicht ungestraft lassen könne, einer Sühnung bedürfe etc.

Mit Recht nun hat man diese und ähnliche Auffassungen verworfen: indem sie menschliche Schwächen, ja entschiedene moralische Fehler auf Gott übertragen. So bleiben denn als die *einzigen moralisch* zu rechtfertigenden Formen *dieser Klasse, in* mehr passiver (aufnehmender) Ausbildung: das Wohlgefallen am Guten und das Misfallen am Bösen; in mehr aktiver Ausbildung: die wohlwollende Liebe gegen die Menschen. Aber auch diese Prädikate dürfen wir unstreitig nicht in eigentlicher Bedeutung auf Gott anwenden; müssen vielmehr dabei gerade alles Dasjenige fallen lassen, was sie als Gefühle charakterisirt: das Empfangen und Befriedigtwerden, und die Bestimmung der Glückseligkeit dadurch, so wie auf der anderen Seite die Empfindung eines Mangels, eines Unbefriedigtseins bei weniger entsprechenden Verhältnissen. Wir dürfen ja doch z. B. eben so wenig eine Steigerung in Gottes Sein denken auf Veranlassung davon, dafs sich ein Sünder bessert, als eine Herabstimmung, eine Schmerzempfindung, ein Verstimmtwerden, wenn ein bisher Gläubiger Atheist, oder ein bisher Sittlich-Guter böse wird.

Nun sind aber doch diese Steigerungen und Herabstimmungen gerade das Wesentliche für die Gefühle; und so ist es denn augenscheinlich: diese passen überhaupt nicht zu der Idee Gottes; wir können sie nicht wirklich in ihm und für ihn vorstellen, sondern nur in Beziehung auf und für uns; können sie nicht mit der Idee Gottes als Prädikate verschmelzen, sondern nur gleichsam aus der Ferne auf ihn beziehn von dem Ausgangspunkte her, auf welchem uns die Vorstellungen davon entstanden sind: nämlich von der Betrachtung menschlicher Zustände, Eigenschaften, Verhältnisse her.

Wie nun mit den anderen beiden Grundformen? — In der Form des Vorstellens haben wir mehr passiv: die Allwissenheit, und mehr aktiv: die Allweisheit. Für die erstere nun entsteht uns nicht die Schwierigkeit, an welcher man gewöhnlich Anstofs nimmt, nämlich ihrer Unvereinbarkeit mit dem freien Willen der Menschen. Denn indem wir diesen als in keiner Art mit den strengsten Kausalverhältnissen im Widerstreite, vielmehr als durch und durch von der göttlichen Allmacht aus bestimmt erkannt haben: so zeigt sich derselbe, in welcher Art wir auch das göttliche Wissen denken mögen, als sehr wohl damit zu vereinigen. Aber alles menschliche Wissen (und ein anderes kennen wir doch nicht), bis zu seinen höchsten Formen, ist mit einer gewissen Passivität behaftet. Der erkennenden Kraft steht ein zu-erkennendes Objekt gegenüber, durch welches jene etwas empfängt oder erhält. So finden wir es ja selbst bei der vollkommensten unter den uns bekannten Formen des Wissens: bei dem unseres Selbstbewufstseins, wo doch die Vorstellung das Vorgestellte in seiner vollen Wahrheit vorstellt,

und gewissermaafsen mit diesem identisch ist[1]). Auch da haben wir ein Erkennendes (die appercipirenden Begriffe und Gruppen von Begriffen) und ein Erkanntes (die dadurch aufgefafsten neuen Entwickelungen), also zweierlei, und eine Art von Affektion des Erkennenden; und in noch weit höherem Grade findet sich dies natürlich bei allem Wissen von etwas Äufserem.

Man hat, um dieses Mifsverhältnifs zu entfernen, angenommen, bei Gott gehe das Wissen dem Gewufsten voran: sei nicht Wirkung, sondern Ursache der gewufsten Dinge. Aber wo sich ein solches Verhältnifs bei Menschen findet, schliefst sich doch das Wissen immer an ein anderes Aufgefafstes an, setzt also stets ein früheres Aufnehmen (eine frühere Passivität) voraus. Wir vermögen uns kein ursprüngliches Vorherwissen, kein Wissen oder Denken aus nichts vorzustellen. Und überdies würde auch hiedurch wieder ein anderer Mangel an Gott hineinkommen: indem ja bei diesem Vorangehn des Wissens das Gewufste noch nicht existiren, und also in Bezug auf seine wirklich eingetretene Existenz ein neues Wissen eintreten müfste (möchte dieselbe übrigens auch noch so sehr vorhergewollt und vorhergewufst sein), und also eine Aufeinanderfolge, eine Veränderung in Gott; so wie, im Verhältnifs zu den verschiedenen Dingen, von welchen ein Wissen in ihm wäre, eine Mannigfaltigkeit des Bewufstseins, und also ein (wenn auch geistiges) Aufsereinander nicht zu vermeiden sein würde.

Alles dies nun tritt noch weit stärker bei der Vorstellung der Allweisheit hervor. Wir können

1) Man vgl. oben S. 69. ff. und 186. ff.

uns überhaupt keinen Verstand denken ohne die Form der Begriffe, Urtheile, Schlüsse, also ohne eine Vielheit, ein Nebeneinander von Kräften, und keine Thätigkeit des Verstandes ohne ein Zu-einander-kommen dieser (zum Bewufstsein gesteigerten) Kräfte, ein Aufgeklärtwerden des Einen durch das Andere, und ein Fortschreiten in dieser Aufklärung: Verhältnisse, welche doch unstreitig der Idee des ewig-unveränderlichen und vollkommenen Wesens nicht angemessen sind. Aufserdem, wenn wir auch insofern günstiger gestellt sind, dafs wir nicht durch die (früher den hauptsächlichsten Anstofs verursachende) Passivität gestört werden, haben wir in der Weisheit eine Beziehung auf Zwecke, also wieder Bedürfnifs und Mangel; wie dies z. B. augenscheinlich in dem gewöhnlichen Begriffe von der Vorsehung hervortritt: wo dieselbe, gegenüber den Hindernissen und Hemmungen, welche ihr durch menschliche Verhältnisse und Handlungen entgegengestellt werden, als ein vielfach vermitteltes Denken und Sorgen vorgestellt wird, welches dann die Grundlage eines eben so vielfach vermittelten Wirkens wird. Auch hier also kommen wir, sobald wir den abstrakten Begriff anschaulicher ausbilden wollen, in die Endlichkeit hinein: der Allmächtige mufs Mittel erdenken, und Mittel zu den Mitteln; woran sich dann am Ende gar wieder Vorstellungen von einer bei der Vereitelung der getroffenen Maafsregeln eintretenden Resignation und Reaktion, und von ähnlichen auf das Entschiedenste der menschlichen Beschränktheit angehörigen Prädikaten anschliefsen.

Noch ist uns die Form des Wollens übrig: wo wir, mehr passiv, Allheiligkeit und, mehr aktiv, Allgütigkeit haben.

Die erste ist von entschieden negativem Charakter: bezeichnet die Abwesenheit jeder *moralischen* Abweichung, jeder Sünde. Eben deshalb aber ist *bei* einem nicht-sinnlichen, allgenugsamen, ewig-unveränderlichen Wesen schwer etwas darunter zu denken. Alles Sittlich-Abweichende (wie eine tiefere psychologische Zergliederung zeigt) steht seinen tieferen Gründen nach irgendwie in Beziehung auf Lust und Unlust: wird durch die von diesen zurückbleibenden Spuren, die Verhältnisse ihrer Ansammlung, die dadurch bedingten Reaktionen etc. begründet. Das *Frei*sein davon also hat nur Bedeutung für Wesen, welche der Lust und Unlust fähig sind, und für die, in Folge dessen, solche Abweichungen möglich wären. Wo dieselben, vermöge des innersten *Wesens*, als unmöglich gesetzt werden müssen, *geht uns hie*mit zugleich alle Anschaulichkeit für die Vorstellung der Heiligkeit verloren. Daher sich denn auch immer wieder von Neuem, neben der Vorstellung des allheiligen Gottes, das Bedürfnifs heiliger Wesen von menschlicher (beschränkter, sinnlicher) Natur geltend gemacht hat: wie dies am ausgedehntesten in der Verehrung der Heiligen bei den Katholiken hervortritt. In Beziehung auf Gott bleibt uns von dieser Seite nur, ihn als Repräsentanten und Urheber des moralischen Gesetzes zu denken, aber ohne dafs wir selbst diese Repräsentation zu hypostasiren, oder als Eigenschaft Gottes in unserem Denken auszuführen im Stande wären.

Bei der Allgütigkeit haben wir diese Schwierigkeit nicht. Wir haben ein entschieden Positives; aber dennoch stofsen wir auch für ihre anschauliche Ausbildung auf mancherlei Bedenklichkeiten. Die Güte, welche wir allein kennen, die menschliche, hat

ihre

ihre Grundlage in einer sympathischen Nachbildung der Bedürfnisse, des Schmerzes etc. anderer Menschen, welcher sich dann, nach Maafsgabe ihrer Lebhaftigkeit, Stärke, Erregtheit etc. das Bestreben zur Abhülfe vermöge eigener Aufopferungen, Bemühungen etc. anschliefst. An den letzteren haben wir einen Maafsstab für die Grade der Güte. Wenn jemand mit Dem, was er dem Anderen giebt oder thut, nichts weggiebt (was für ihn Werth hat), keine Mühe hat, ja sich dabei überhaupt nicht in den Anderen hinein versetzt, und seinen Mangel mitfühlt: so können wir ihm auch in Bezug auf dieses Geben oder Thun keine Güte zusprechen. Wir würden also, bei der Übertragung Dessen, was wir bei Menschen Güte nennen, auf Gott, ihm wieder Bedürftigkeit (wenn auch nur in der Vorstellung) beilegen müssen, Fähigkeit etwas zu verlieren, zu opfern, sich zu mühen; und so geht uns denn auch hier wieder die eigentliche tiefste Grundlage verloren. Wir würden eine Güte haben ohne Empfindung, und die ist keine wahre Güte; ein Wollen der fremden Förderung ohne Begehren oder Streben, und das ist kein eigentliches Wollen.

Aufserdem aber entsteht uns für Beides, für die Heiligkeit und die Allgütigkeit, im Verhältnifs zur Allweisheit und Allmacht die Schwierigkeit, auf welche wir schon mehrfach im Vorigen hingewiesen haben: die Schwierigkeit, wie sie sich mit dem Dasein von Übel und Bösem in der Welt vereinigen lassen. Wir haben uns schon früher [1]) überzeugt, dafs dieselben keineswegs etwa in blofsem Nicht-Sein des Guten bestehn, vielmehr eben so positi-

1) Vgl. S. 507.

ver, ja in manchen Formen noch positiverer Natur sind, als dieses. Eben so wenig aber ist es *richtig* (was man häufig behauptet hat), dafs dieselben schon unmittelbar durch das Verhältnifs der Endlichkeit, der Beschränktheit bedingt würden. So weit wir die Entwickelungsverhältnisse der Welt begreifen können, ist dies keineswegs der Fall. Auch alle Förderungen entstehn ja vermöge dieses Verhältnisses der Endlichkeit (der Erregung oder Erfüllung durch ein Anderes); und es läfst sich, so weit wir die Welt kennen, *kein* Grund angeben, warum sie sich nicht eben so wohl in lauter gegenseitigen Förderungen (wenigstens der höheren, bewufst empfindenden Wesen) entwickeln könnte. Und eben so in Hinsicht des Bösen. Das Moralisch-Normale bildet sich, wie *die Psychologie* nachweist, ganz nach denselben Grundverhältnissen der Entwickelung, wie das Moralisch-Abweichende (nur in anderen Verhältnissen der Zusammenbildung); und durch die Endlichkeit für sich betrachtet also ist das Letztere durchaus nicht mit Nothwendigkeit bedingt [1]). Dafs es sich nicht aus dem freien Willen des Menschen als nothwendig ableiten lasse, brauchen wir, nach den früher [2]) über das Wesen desselben gegebenen Erläuterungen, nicht auseinanderzusetzen. Der freie Wille kann eben so wohl ein guter als ein böser sein; und es ist für uns ein unauflösliches Räthsel, weshalb ihn die göttliche Allmacht (welche ihn doch in jedem Falle zu Dem werden läfst, was er wird) nicht durchgängig hat zum ersteren werden lassen.

1) Man vergleiche das oben S. 435. hierüber Bemerkte.
2) Vgl. S. 333. ff., auch S. 520. f.

Man hat wohl die Behauptung aufgestellt, erst durch den Gegensatz werde (physisch und moralisch) das Gute zum Guten, und wenn also kein Übel und kein Böses existirte, so würde es gerade eben deshalb auch kein Physisch- und Moralisch-Gutes geben können. Aber Alles was wir in dieser Hinsicht zugestehn können, ist lediglich, dafs vermöge dieses Gegensatzes das Gute für das Gefühl stärker als solches hervortrete. Sonst aber sind ja die Grundverhältnisse der angemessenen Erfüllung der menschlichen Urvermögen (auf welcher der gewöhnliche mittlere Zustand oder der Zustand des Befriedigtseins beruht) und der höheren Steigerung (der Lust oder Förderung) schon an sich wesentlich verschieden von denen des Entbehrens, der Herabstimmung, der Verletzung und Vernichtung [1]). Und eben so mit dem Moralisch-Guten. Die richtige praktische Werthschätzung ist schon in sich selber, oder vermöge der tiefsten Grundverhältnisse des menschlichen Seins, die richtige, und bedarf hiezu der falschen oder abweichenden in keiner Art [2]). Ja eine wesentliche Nothwendigkeit dieses Gegensatzes ist nicht einmal für dieses Hervortreten im Gefühle nachzuweisen. Sind nur die Erregungen von verschiedener Qualität, so kann sich ihr Steigerungsgrad gleich bleiben, ohne dafs selbst für unser unmittelbares Bewufstsein eine Herabstimmung einträte. Wir haben ein, wenn auch vielleicht nicht gerade pikantes, doch ununterbrochenes Wohlgefühl.

1) Man vgl. hierüber meine „Psychologischen Skizzen", Band I., S. 63. ff.

2) Vergl. meine „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 219. ff.

Es wird ja doch immer Neues aufgenommen, immer wieder eine neue Förderung für uns herbeigeführt, *und* durch die qualitative Verschiedenheit dieser die Abstumpfung verhindert. Dafs endlich sittliche Erhabenheit, Stärke, Liebenswürdigkeit ein langdauerndes Gefühl begründen können, ohne dafs eine Niederlage des Sittlichen dazwischen zu treten brauchte, haben wir wohl kaum nöthig noch besonders zu bemerken.

Allerdings nun läfst sich für die Rechtfertigung der Existenz des Übels und des Bösen in der Welt, oder für die sogenannte T h e o d i c e e, noch manches Andere beibringen, welches, indem es sich auf eine umfassendere und tiefer eindringende Vergleichung der menschlichen Bildungsverhältnisse stützt, auch eine wirksamere Hülfe zur Lösung dieses *Problemes* zu gewähren verspricht. Bei genauerer *Prüfung aber* erweist sich auch dieses als blofser Schein; und es zeigt sich, dafs dadurch die Schwierigkeit nicht wirklich aufgehoben, sondern nur einige Schritte weiter zurückgeschoben wird. So hat man sich darauf berufen, dafs das Übel nothwendig sei für die vollkommnere intellektuelle und moralische Ausbildung des Menschen. Nur durch Schwierigkeiten, Spannungen, Gefahren, drückende Lasten, und die dadurch hervorgerufenen Anstrengungen könne die Erwerbung von umfassenderen Kenntnissen, von Klugheit, von Geistesgegenwart und Geistesgewandtheit, von Standhaftigkeit und Muth vermittelt werden. Wenn der Mensch durch den blofsen Wunsch erreichen könnte, was ihm förderlich ist, oder wenn es ihm gar ohne Wunsch entgegengebracht würde: so würde er auf den niedrigsten Stufen der geistigen Entwickelung stehn bleiben. Hievon könne man sich im Grofsen (gleichsam durch ein Vergröfserungsglas) vermöge einer Ver-

gleichung der verschiedenen Völker, und selbst der verschiedenen Perioden in der Geschichte desselben Volkes überzeugen. Die orientalischen Völker, obgleich schon in der Wiegenzeit des menschlichen Geschlechtes durch die Gunst ihrer natürlichen Bildungsverhältnisse zu einer nicht unbedeutenden Kultur erhoben, ständen noch beinah auf demselben Flecke, wie vor zweitausend Jahren, ohne sonderliche Aussicht, überhaupt weiter zu kommen; während den abendländischen, welche sich unter der Ungunst des Klima's und der übrigen Umgebungen so überaus mühsam hätten emporarbeiten müssen, eine bei weitem gröfsere Höhe zu erklimmen gelungen, und ein unendlicher Fortschritt für ein ferneres Emporsteigen geöffnet sei. Als es die Römer, die sich von den unbedeutendsten Anfängen, und unter den schwierigsten Verhältnissen, zur Weltherrschaft emporgearbeitet, dahin gebracht gehabt, keinen Nebenbuhler mehr für diese fürchten zu dürfen, habe mit der Abspannung, welche hiedurch für ihre Bestrebungen eingetreten sei, und dem entnervenden Überflusse an Genüssen, unmittelbar auch der Verfall der römischen Kraft und des römischen Reiches begonnen. So nun auch wesentlich bei dem einzelnen Menschen. Eine tiefere psychologische Zergliederung zeige, dafs Leiden und Widerwärtigkeiten die *conditio sine qua non* seien für die Erzeugung von Grofsmuth, Hochherzigkeit, Furchtlosigkeit, standhafter Ausdauer etc. Welcher edlere Mensch aber würde wohl auf diese Vorzüge Verzicht leisten wollen, um dadurch einen Nachlafs in Hinsicht der sie bedingenden Übel zu gewinnen? Unstreitig sind jene für weit höhere Güter zu achten, als diese, und so mit jenen Vorzügen

zusammen bei diesen Übeln ein bedeutender Überschuſs von Gutem gegeben.

Alles dies nun ist vollkommen wahr. Aber das Gute, welches in dieser Art mit den Übeln in Verbindung steht, wird doch unstreitig durch diese Verbindung verringert, und sehr bedeutend verringert. Wir werden also weiter fortgedrängt zu der Frage: warum die Welt so eingerichtet sei, daſs diese Verringerung nicht habe erspart, das Gute rein und unvermischt erworben werden können. Aber nicht dies allein, sondern es läſst sich auch auf der anderen Seite nicht leugnen, daſs dieselben Einflüsse (dieselben Übel), welche jene intellektuellen und moralischen Vorzüge erzeugen, wenn sie in andern Verhältnissen und (um uns dieses Ausdrucks zu bedienen) in anderem Rythmus auf die Menschen einwirken, ihn furchtsam, feige, kleinmüthig, miſstrauisch gegen Andere und gegen sich selbst, ja boshaft machen können [1]). Wie sollen wir uns nun damit versöhnen, daſs bei dieser Auffassung Diejenigen, welche dies trifft, lediglich um jener Anderen willen geopfert erscheinen? Wenn einmal Übel unabweisbar nothwendig waren für die vollkommnere Ausbildung des Menschen: warum ist es nicht wenigstens so eingerichtet, daſs diese vollkommnere Ausbildung Allen zu Theil würde, und sich für Alle das Übel in Gutes verwandelte? — In dieser Art also endet die noch so weit fortgeführte Erwägung zuletzt immer darin, daſs die Existenz des Übels und des Bösen in der Welt für unser Erkennen ein unauflösliches Räthsel ist.

1) Vgl. meine „Grundlinien der Sittenlehre", Band I. S. 276. ff. und 293. ff.

So viel nun ist unzweifelhaft: wir können das Übel und das Böse nicht unmittelbar und als solches auf Gott beziehn. Dem widerspricht entschieden das praktische Interesse der Religion. „Gott schützt das Gute, das Rechte": das ist dem Frommen über alles Andere gewifs; in jeder gerechten Sache ist „Gott mit ihm"; „Gott will das Gute, und will das Böse nicht etc." Auf der andere Seite aber ist Gott der Urgrund für Alles; und wir müssen also auch Alles, was überhaupt existirt, von ihm, als dem Allmächtigen, ableiten. Er „schickt das Übel (die Krankheit, den Verlust des Vermögens etc.)"; er „führt uns in Versuchung"; „nicht ohne seine Schickung ist unser Wille schwach, der Wille unseres Feindes böse". So bleibt denn nur übrig, das Übel und das Böse zu einem Guten in Beziehung zu setzen, welches dabei als Zweck, oder als das eigentlich Bestand-Habende, Substanzielle anzusehn ist. Hiezu drängt uns entschieden das höhere praktische Bedürfnifs; und durch dieses erhalten wir für die Aufgabe der Theodicee eine Lösung in der Form der Glaubensüberzeugung. Aber eben nur in dieser Form: denn selbst nachdem wir diese Überzeugung in uns ausgebildet, wissen und begreifen wir durchaus nicht, weshalb diese Vorbereitungen des Guten durch das Übel und das Böse, diese Verdeckung des ersteren durch die letzteren nothwendig gewesen sind, und noch sind. Alle Versuche, diese Nothwendigkeit nachzuweisen, oder jenen Glauben des religiösen Gemüthes in ein Wissen, eine Einsicht zu verwandeln, sind vergeblich gewesen, und müssen es (dies erhellt aus den erörterten Grundverhältnissen) eben so in alle Zukunft hin sein.

Man halte jedoch zweierlei auseinander, was wir, in Folge der mangelhaften Erkenntnifs der *psychischen* Entwickelung, früher, und selbst jetzt noch, fast allgemein zusammengeworfen finden. Das Übel und das Böse sind in der Erfahrung gegeben, und auf der Grundlage dieser die Natur und Entstehungsweise derselben sehr wohl zu erkennen. Der Ursprung des Übels und des Bösen also, und die Art und Weise, wie sie zum Guten zurückgeführt werden können, sind keine metaphysische oder religions-philosophische, sondern psychologische und moralische Probleme: welche wir sehr wohl, und mit der gröfsten Bestimmtheit, zu lösen im Stande sind. Wir können das Böse, oder das Moralisch-Abweichende (von welchem, genau genommen, das Böse nur eine einzelne Gattung *bildet), in allen* seinen Formen, nicht nur, wie es als Produkt vorliegt, sondern auch seinen Entwickelungs- und Veranlassungs-verhältnissen nach genau bestimmen[1]). Also das metaphysisch-religionsphilosophische Problem ist lediglich, warum sich überhaupt in der Welt diese Entwickelungsverhältnisse finden, welche das Übel und das Böse hervorbringen; und dieses Problem eben ist für uns Menschen durchaus unlösbar.

Man präge sich jedoch die Natur dieser Schwierigkeit genauer aus. Wir haben bei derselben durchaus keinen Widerspruch, wie in denjenigen Lehren, welche das Übel und das Böse in irgend einer Art unabhängig von der göttlichen Kausalität, und im Gegensatze mit derselben, begründen: im manichäischen Systeme, oder in den Lehren von der absoluten metaphysischen Freiheit und vom radikalen Bösen. In diesen

1) Man findet dies ausgeführt in meinen „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 253. ff.

wird Gott als allmächtig dargestellt (wie sich dies auch selbst da, wo es nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, aus der Idee des Urgrundes von selber ergiebt), und dann wieder als in seiner Macht beschränkt. Eine andere Macht, die Macht des Bösen, steht ihm gegenüber, und zwar gewissermaafsen siegreich: indem sie gegen seinen Willen, gleichviel in welcher Beschränkung, das Übel und das Böse durchsetzt. Ganz anders in den Ergebnissen unserer Untersuchung. Hier liegen Übel und Böses, indem sie sich als nothwendige Produkte der von Gott geordneten Entwickelungsverhältnisse zeigen, entschieden innerhalb der Kausalität Gottes. Obgleich sie aber in dieser Art gegeben, und als Übel und Böses gegeben sind: so müssen wir glauben, dafs sie zu dem Zwecke der Welt, als dem besten, und mithin als selbst das Beste, zusammenstimmen. Wir würden also einen Widerspruch nur haben, wenn wir diesen Zweck als den vollkommensten glauben sollten, während er sich uns für unser Erkennen als unvollkommen gezeigt hätte. Aber so ist es nicht: den Zweck der Welt kennen wir nicht; ja wenn uns derselbe von jemand offenbart werden könnte, würden wir ihn nicht zu fassen vermögen: indem dazu ungleich höhere geistige Formen und Kräfte nöthig sein würden, als die wir, wenigstens in diesem irdischen Leben, zu entwickeln im Stande sind. Wir würden davon eben so wenig verstehn, wie etwa ein Kind, welches noch keine Mathematik getrieben hat, von einem Satze der Differenzialrechnung, oder ein ganz ungebildeter Mensch von einer schwierigen philosophischen Konstruktion. Zu jedem Widerspruche gehört zweierlei, was wir begreifen, und ein gleiches Feststehn in Beidem. Stände der Zweck der

Welt als von entgegengesetztem Charakter für unser Erkennen fest: so müfste der Glaube zurücktreten. Nun aber haben wir auf der Seite des Erkennens nichts als Unbestimmtheit, die sich für eine nähere Bestimmung darbietet, dieselbe gleichsam fodert; ein dunkles Ahnen, welchem sich eine eben so dunkle Sehnsucht anschliefst: und so kann denn, von den praktischen Bedürfnissen aus, der Glaube an den Allgütigen und Allweisen eintreten: das Zweideutige deuten und die Sehnsucht befriedigen. Gott ist die Kraft des Guten, dies ist das Bestimmteste, was wir, wenn gleich nur aus dem Glauben heraus, über ihn aussagen können. Ist auch dieser Satz nur von allgemein-subjektiver (nicht von objektiver oder für das Erkennen ausgeführter) Geltung: so wird er doch selbst für das Vorstellen zur Grundlage unserer religiösen Überzeugungen, indem uns ja das Erkennen in diesem Gebiete durch und durch nichts als Unbestimmtheit und undurchdringliches Dunkel darbietet; und vermöge der ihm zum Grunde liegenden, lebendigeren und wirksameren Motive (Gefühle und Strebungen) ist er in praktischer Beziehung ungleich geeigneter, uns einen kräftigen Halt zu geben im Andrange ungünstiger Lebensverhältnisse, so wie die angemessene Schwungkraft zu einer energischen Rückwirkung dagegen.

Dies führt uns hinüber zu einer allgemeineren Betrachtung über die bei der Kritik der anthropomorphistischen Eigenschaften Gottes gewonnenen Ergebnisse. Wir sind, indem wir diese Eigenschaften zu höherer Anschaulichkeit auszubilden versuchten, überall auf unüberwindliche Schwierigkeiten gestofsen. Aber auch diese enthielten in keiner Art Widersprüche, welche uns zum Aufgeben der anthropomorphistischen

Annahmen hindrängten. Vielmehr haben sie sich lediglich als natürlich-nothwendige Folgen der menschlichen Beschränktheit gezeigt. Die Aufgabe ist, eine unendliche Steigerung der geistigen Kräfte und Thätigkeiten zu denken. Aber wir sind, dem Geiste, wie dem Körper nach, endliche, und sehr beschränkte endliche Wesen. In Folge dessen vermögen wir überhaupt in keiner Art die Vorstellung des Unendlichen positiv (als ein wahrhaft Vollendetes) zu vollziehn: vollziehn dieselbe nur als etwas, bei welchem wir nicht zum Ende gelangen können, und dennoch (eben weil wir beschränkte Wesen, d. h. Wesen von beschränkter Kraft sind) zum Ende gelangen müssen, ohne es vollendet zu haben (für den Augenblick mit dem subjektiven Scheine der Vollendung)[1]). Aber es ist durchaus verkehrt, wenn man (wie dies namentlich im vorigen Jahrhunderte so oft geschehn ist, und auch noch jetzt geschieht), aus diesem unserem Unvermögen, Gott wahrhaft als Geist zu denken, die Schlüsse ziehn will, daſs er nicht Geist sei (Deismus), oder daſs er überhaupt nicht sei (Atheismus). Die verneinende Antwort, welche wir erhalten, bezieht sich rein auf unsere Erkenntniſskraft, und trifft in keiner Art das Sein. Alle scheinbaren Widersprüche, in welche wir gerathen, zeigen sich bei schärferer Betrachtung lediglich als Unangemessenheiten zwischen unserer geistigen Kraft und der für die Idee Gottes gestellten Aufgabe; und würden also wahre Widersprüche nur sein, wenn wir unsere geistige Kraft als eine (positiv) unendliche dächten. Dies geschieht nun allerdings von unseren neueren spekula-

1) Man vgl. oben S. 247. ff. u. 259. f. und S. 513. f.

tiven Systemen: nach ihnen soll der menschliche Geist Gott ebenbürtig sein; und insofern hat allerdings die Beschuldigung eine gewisse Wahrheit, daſs sie, weiter verfolgt, zum Atheismus führen, d. h. Denjenigen, welcher sich von der Unzulänglichkeit ihrer Leistungen überzeugt, und dennoch an jener Grundannahme festhält.

Für Denjenigen dagegen, welcher die menschliche Geisteskraft so faſst, wie sie wirklich gegeben ist, d. h. als eine beschränkte, und in hohem Maaſse beschränkte, haben die Resultate unserer kritischen Betrachtungen so wenig etwas (in sich oder dem sonst Gewissen) Widersprechendes, daſs sie sich vielmehr in der vollsten Einstimmung zeigen mit allem früher als Überzeugung Gewonnenen. Als das Hauptresultat des ersten Theiles hat sich *uns der einleuchtende* Satz ergeben: daſs wir mit voller (metaphysischer) Wahrheit nur Dasjenige vorzustellen vermögen, was wir bei und in diesem Vorstellen werden können. Wie sich nun dies nach unten (zu dem unvollkommneren Sein hin) geltend gemacht hat, wo sich für unsere Erkenntniſs eine stätige Abnahme ihrer metaphysischen Wahrheit zeigte, je tiefer wir hinabstiegen: so jetzt nach oben hin. Sollten wir Gott wahrhaft vorstellen können, wie er ist: so müſsten wir bei und in diesem Vorstellen Gott werden können; und da, und inwieweit, uns dies unmöglich ist, so, und soweit, muſs uns auch jenes unmöglich sein.

Man präge sich die Gründe dieser Unmöglichkeit noch bestimmter aus. Auf der einen Seite, wie überaus beschränkt ist unsere Auffassungskraft in Hinsicht ihres Umfanges, ihrer Klarheit und Bestimmtheit, so wie der Sicherheit, mit welcher wir

sie in Thätigkeit zu setzen vermögen! Die Geschichte zeigt bis auf die neuesten Zeiten hin, dafs die ausgezeichnetsten Männer nicht wissen, was sie eigentlich in der Welt wirken, so dafs durch sie mehr oder weniger etwas ganz Anderes, ja nicht selten gerade das Gegentheil von Demjenigen geschieht, was sie beabsichtigten! Also selbst in Demjenigen, was am unmittelbarsten vor uns liegt, und worauf wir unser ganzes Leben hindurch die angestrengteste Aufmerksamkeit richten, sieht auch die höchste menschliche Einsicht nur wie durch einen trüben Nebel. Man denke an Napoleon, oder wenn man ein noch näher liegendes Beispiel will, und aus dem Gebiete, welches seiner Natur nach die höchste Klarheit hat, an Kant. In wie grofsem, man kann wohl sagen, ungeheurem Abstande zeigt sich Dasjenige, was in Wirklichkeit aus ihrem Thun hervorgegangen ist, von Demjenigen, was sie bewirken wollten! Dem gegenüber nun betrachte man (da wir Gott nicht unmittelbar mit unserer Auffassungskraft vergleichen können) die Welt, „seiner Hände Werk". Auch nur so weit wir sie in allgemeinen Umrissen auffassen und ahnen können, mit ihren Monden und Planeten und den Sonnen, die sich, wie unendlich sie auch unseren Erdball an Gröfse und Lichtkraft übertreffen mögen, wieder um andere, ungleich erhabenere Sonnen drehen, und diese vielleicht um eine Centralsonne, welche, mag nun aus unendlicher Ferne ein schwacher Schimmer von ihr zu uns gelangen, oder mag sie jedem irdischen Auge ewig unbekannt bleiben, unstreitig alles uns Bekannte weit hinter sich lassen mufs. Man halte (da wir doch nichts weiter thun können) diese Demensionen gegen die in unserem Bereiche liegenden: und man sage, ob sich nicht

schon hieraus unzweifelhaft ergiebt, dafs der Werkmeister von dem Allen ungleich erhabener sein mufs über uns, als wir über das unvollkommenste Gewürm! — Zu dieser quantitativen Verschiedenheit aber kommt dann noch eine qualitative. Auf jenen anderen Weltkörpern mag es unzählige Kräfte und Thätigkeiten geben, die von den unsrigen so gänzlich verschieden sind, dafs wir ihre Natur noch weniger auch nur zu ahnen im Stande sind, als der Blinde die Natur der Farben, oder (um das frühere Gleichnifs wieder aufzunehmen) der Wurm die Natur des menschlichen Geistes. Wie dürften wir also wohl voraussetzen, dafs die geistige Kraft, welche alle diese erschaffen hat, und also allen weit überlegen sein mufs, unserer menschlichen Geisteskraft homogen, oder gar gleich (auch nicht einmal dem Grade nach davon verschieden) sei? Gewifs, die Einbildung, dafs die menschliche Vernunft (um uns dieses proteusartigen Begriffes zu bedienen) das *Non-plus-ultra* aller überhaupt möglichen Vollkommenheit sei, und in Gott hineinreiche, ist um nichts besser, als die frühere, ihr dem Ursprunge nach ganz parallele Einbildung, dafs die Erde im Mittelpunkte der Welt stehe, und alle übrigen Weltkörper sich um sie herumdrehten, ja wohl gar nur um ihretwillen da seien. Ein Gott, den wir, wie er in Wahrheit ist, denken und begreifen können, ist nur ein Götze: mag er auch ein noch so sehr gespannter und verfeinerter Gedankengötze sein. Der wahre Gott ist für unser Denken und Erkennen durchaus unerreichbar; unsere Vorstellung von ihm nichts als personificirte Unbegreiflichkeit. Was wir ihm als Prädikat beilegen, ist nur in uneigentlicher

Beziehung zu verstehn, und also lediglich ein dürftiger Nothbehelf für unseren Gebrauch.

Aber was hat denn (könnte man sagen) ein solcher kritischer Theismus vor dem Pantheismus voraus, wenn auch jener, wie dieser, in Unbegreiflichkeit endet? — Sehr viel, antworten wir: dafs wir nämlich unsere Unfähigkeit offen eingestehn, während der Pantheismus die seinige nicht eingestehn will, sondern unter hochtönenden Formeln und Phrasen verschleiert, und sich anmaafst, die Welt aus Gott, oder auch Gott aus der Welt, konstruiren zu können: eine Anmaafsung, welche dem Unkundigen allerdings imponiren, dem tiefer Blickenden aber nur Lächeln abnöthigen kann. Man blicke zurück auf Das, was wir über die Dimensionen der Welt, im Verhältnifs zu denjenigen erinnert haben, welche wir mit halber Klarheit zu überblicken vermögen, und halte damit das Unternehmen jener Konstruktion zusammen! — Allerdings, wie jede Anstrengung des menschlichen Geistes zum Höchsten, ist auch dieses Unternehmen, wo es ohne Anmaafsung auftritt, an und für sich ehrwürdig; auch im günstigsten Falle aber wird uns ein ärmliches Zusammenbuchstabiren eines unendlich kleinen Stükchens von Weltentwickelung als Wissenschaft des Ganzen dargeboten.

Wir können also in keiner Art, weder theistisch noch pantheistisch, Gott als Anfangspunkt für eine wissenschaftliche Konstruktion hypostasiren. Die Idee Gottes, wie es Kant richtig bezeichnet hat, bleibt immer nur von regulativer Bedeutung: ein unerreichbarer Zielpunkt, der uns die Richtung angiebt, in welcher wir forschend und handelnd fortgehn sollen. In beiden Beziehungen ist sie ein

Erzeugniſs der höchsten Bedürfnisse unseres Geistes und Gemüthes, und diesen giebt sie Befriedigung. Dem praktischen Gebrauche thut jenes Nicht-erreichen-können der Idee Gottes keinen Abbruch. Man denke sich ein menschliches Verhältniſs des Erhabenseins: das des Vormundes etwa, oder des Regenten, oder will man noch einfachere und anschaulichere: das des Künstlers, oder des einer Wissenschaft Kundigen, oder des geübten Rechners. In allen diesen Verhältnissen kann der Untergeordnete durchaus unfähig sein, die Thätigkeit des Höherstehenden und die Geisteskraft, aus welcher dieselbe hervorgeht, auch nur von fern zu begreifen, ja selbst den allgemeinsten Umrissen nach vorzustellen, und dennoch, auf der Grundlage der Wirkungen, die er davon hervortreten sieht, das vollste Vertrauen, und eine von jedem Zweifel freie Ergebung in dessen Maaſsregeln haben. So nun auch in unserem Verhältnisse zu Gott. Allerdings haben wir für die Vorstellung von diesem nicht die Klarheit und Bestimmtheit, als wenn wir ihn in seinem inneren Wesen, und als wenn wir seine Zwecke mit voller Wahrheit zu erkennen vermöchten. Wir können nicht auf irgend etwas Bestimmtes mit Gewiſsheit schlieſsen, z. B. daſs er uns aus dieser besonderen Gefahr erretten, uns diese besondere Bitte gewähren werde; wir müssen es vielmehr auch als möglich zugestehn, daſs er uns nicht errette, und unsere Bitte nicht gewähre. Aber bei aller dieser Unbestimmtheit in Hinsicht der Gegenstände (oder objektiv), ist dennoch die vollkommenste Sicherheit kindlichen Vertrauens (die vollkommenste subjektive Bestimmtheit) möglich. Unsere Beruhigung wird über jenen ersten Gegenstand des

Ver-

Vertrauens weiter hinaus gelegt; aber wir bleiben dennoch, im Glauben an Gottes Weisheit und Güte und Allmacht, vertrauensvoll wie vorher.

Dieses praktische Verhältnifs ist es auch vorzüglich, weshalb wir dem Theismus einen entschiedenen Vorzug vor dem Pantheismus geben müssen. Die Zeiten sind, Gott Lob, vorüber, wo man diesen letzteren mit Scheiterhaufen oder Gefängnifs bekämpfte, oder wo man von ihm aus verdammend auf den Charakter schlofs. Sieht man es auch noch nicht allgemein ein, so ahnt man es doch wenigstens allgemein, dafs die Bildung der spekulativen Meinungen und selbst Überzeugungen eines Menschen gänzlich auseinanderliegen kann mit seiner moralischen Bildung: indem sie aus verschiedenen Grundelementen hervorgehen, und auch im Verlaufe ihrer Entwickelung nicht wesentlich ineinanderzuwirken brauchen. Auch in der pantheistischen Ansicht haben wir, wo sie aus redlichem Forschungstriebe erwachsen ist, einen Versuch zu ehren, sich über die Schranken des Irdischen hinaus zu dem Überirdischen zu erheben. Auf der anderen Seite aber stehn sie keineswegs in jeder Hinsicht auf gleicher Stufe der Vollkommenheit; und die Ausbreitung, welche die pantheistischen Ansichten in unserer Zeit gewonnen haben, ist eben nicht als ein erfreuliches Zeichen anzusehn. Zwar kommt der Theismus eben so wenig, als der Pantheismus, über Gleichnisse hinaus; und wenn die Gleichnisse, durch welche wir Gott im Theismus denken, von den höchsten, uns bekannten Kräften und Thätigkeiten hergenommen sind, die des Pantheismus grofsentheils von niederen Naturkräften und Processen: so könnte dieser Vorzug wenig zu bedeuten scheinen, da wir ja doch auch mit

jenen dem wahren Wesen Gottes noch immer unendlich fern bleiben, und im Verhältnifs zum Unendlichen jede endliche Annäherung gewissermaafsen als Nichts gerechnet werden kann. In zwiefacher Beziehung aber wird diese Verschiedenheit dennoch von grofser Wichtigkeit. Einmal nämlich sind die geistigen Kräfte und Thätigkeiten (wie wir uns überzeugt haben) die einzigen, welche wir mit voller Wahrheit oder in ihrem An-sich vorzustellen, und bei denen wir also, wenn wir sie für die Vorstellung Gottes als Gleichnisse anwenden, wenigstens diese Gleichnisse metaphysisch wahr zu denken vermögen. Dagegen wir die Kräfte und Processe der materiellen Welt in keiner Art in ihrem An-sich zu erfassen vermögen, und somit bei ihrer Anwendung nicht nur Gleichnisse, sondern Gleichnisse von Gleichnissen haben. Und zweitens bieten sich eben deshalb die theistischen Vorstellungen von Gott anschaulich und eindringlich als Grundlage für die Befriedigung der höchsten und edelsten praktischen Interessen dar, während die pantheistischen, als denselben durchaus heterogen, spekulativ isolirt bleiben, und höchstens für das spekulative Interesse selbst eine Scheinbefriedigung gewähren. Sie geben uns, wie wir schon früher auseinandergesetzt haben, keinen rechten Halt, keine Zuversicht unter niederdrückendem oder drohendem Mifsgeschick; und wenn sie sich auch neben dem trefflichsten Charakter ausbilden können, so sind sie doch weniger geeignet, auf die sittliche Bildung Einflufs zu gewinnen, sie zu festigen und zu läutern. Wie der Mensch, eben weil er Mensch ist, die Welt nicht anders, als aus dem menschlichen Standpunkte, aufzufassen, und Alles in ihr nur insoweit wahr vorzustellen vermag,

als er es mit seinen menschlichen Kräften nachbilden oder werden kann: so darf er auch **Gott** nicht anders als menschlich vorstellen, wenn ihm diese Vorstellung, hier freilich nicht eine vollkommen wahre Erkenntnifs (denn diese ist für uns in jeder Art unmöglich), aber doch die Beruhigung und Kräftigung geben soll, welche zu verleihen die höchste Bestimmung der Religion ist.

Vierter Abschnitt.

Allgemeine Ergebnisse.

I.

Theorie der religiösen Überzeugungen.

Die am Schlusse des vorigen Abschnittes mitgetheilten Auseinandersetzungen werden in ein noch helleres Licht treten, wenn wir uns jetzt die Bildungsverhältnisse der religiösen Überzeugungen in einem allgemeinen Überblicke vor Augen stellen.

Die Überzeugungen vom Übersinnlichen haben zwei wesentlich verschiedene Grundlagen, von welchen die eine im Gebiete des Vorstellens liegt, die andere aus den praktischen Bedürfnissen hervorgeht.

Die erstere, wie wir schon öfter bemerkt haben, ist darauf gerichtet, unseren Vorstellungen von der Welt das Bruchstückartige zu benehmen. Auf diese Ergänzung gehn alle Spekulationen über das Übersinnliche in der allgemeinsten Bedeutung dieses Wortes. Wie weit wir auch unser Vorstellen des Gegebenen ausdehnen mögen: dasselbe genügt uns nicht, sondern wir werden darüber hinaus getrieben zur Vorstellung von etwas Anderem, was uns nicht gegeben ist, und nicht gegeben sein

kann, d. h. eben eines Übersinnlichen. Dies braucht keineswegs immer vermöge bestimmter Fragen und eines absichtlichen Hinarbeitens auf deren Beantwortung zu geschehn; sondern anfangs geschieht es in der Form von Phantasien, welche gleichsam spielend die vorliegenden Lücken ausfüllen. So in den Mythologien aller Völker. Auch die Religionsphilosophie wurde anfangs in poetischer Form, nicht nur vorgetragen, sondern auch gedacht; und erst später, und sehr allmälich, sehn wir die Erzeugnisse der Phantasie bestimmter ausgeprägt, und in logische Formen hineingebildet.

Aus dieser Quelle nun (in ihrer ausgebildetsten, wie in ihrer rohesten Fassung) gehn zwar Vorstellungen, Begriffe, Sätze von Gott hervor, aber keine Verehrung Gottes: keine Anbetung, Scheu, Gebet, Resignation, und in welchen Formen sich diese Verehrung sonst noch entwickeln mag. Alle Vernunft mit ihren Schlufsfolgen würde nie zu einem religiösen Kultus geführt haben. Das bewegende Princip für sie ist das Suchen nach einer gröſseren Einheit: zuerst der Anschauung, dann der Erklärung; ihr Ziel eine zusammenhängende Auffassung des Ganzen als Ganzen, ein Wissen, ein Erkennen desselben.

Diese Einheit nun ist sehr verschiedener Grade fähig, jenachdem sich der Gesichtskreis, das Interesse, die Fähigkeit der Zusammenfassung erweitern. Anfangs haben dieselben eine sehr geringe Ausbreitung: in Angemessenheit zu welcher sich die Vorstellungen von einem Familiengötzen, von dem Götzen eines einzelnen Stammes, eines einzelnen Volkes bilden. Wie die Welt des Menschen noch nicht weiter reicht, so auch sein Gott. Kommt er dann mit anderen Kreisen in Berührung, so reiht er seinem Glau-

ben den ihrigen in diesem oder in jenem Verhältnisse an: die Götzen schliefsen eben so, wie die Völker, Bündnisse und Verträge, führen Kriege gegen einander etc.; und so kann also ein untergeordneter Monotheismus (welcher für das eigene Volk nur Einen Gott annimmt) dessenungeachtet Polytheismus sein. So der älteste jüdische (abrahamitische) Monotheismus.

Eine höhere Stufe der Reflexion zeigt sich schon in derjenigen Ansicht, welche einen Überblick über die ganze Welt gewonnen hat, und dieselbe als Ganzes dem Göttlichen unterordnet, aber noch nicht Einem Gotte, sondern mehreren in verschiedenen Beziehungen. Wir haben hier noch eine Mannigfaltigkeit in dem Urgrunde, aber nicht, wie auf der ersten Stufe, eine quantitativ bestimmte, oder die sich äufserlich (räumlich) dem Gegebenen anschlösse, sondern eine qualitativ bestimmte, innerlich (oder durch das Denken) erzeugte. So in dem griechischen Polytheismus, wo jede Gottheit über das ihrer Natur Homogene monotheistisch herrscht, und nur wo es sich um Gegenstände und Verhältnisse von zusammengesetzterer Art handelt, und gleichsam zufällig, eine Kollision zwischen ihnen entstehn kann.

Über beide erhebt sich dann der strenge Monotheismus: die Annahme einer durchgehenden Einheit des Urgrundes, wie wir sie im Christenthume und im Mohammedanismus finden.

In scharfer Absonderung von der zweiten Grundlage der religiösen Überzeugungen gefafst, sind diese Vorstellungsweisen durchaus indifferent gegen Gutes und Böses. Das Vorstellen für sich betrachtet verhält sich ja gegen Beides in gleicher Art. Bald sehn wir daher beide auf Ein Wesen zurück-

geführt, welches nach der Verschiedenheit seiner Stimmungen das Eine oder das Andere austheilt; bald finden wir verschiedene (gute und böse) Principien gesetzt, welche auf gleicher Linie stehn (wie Ormudz und Ahriman); bald wird das böse Princip dem Guten untergeordnet (wie in der Vorstellung des Satans). Erst in sehr später Zeit tritt das Problem bestimmter hervor, wie ungeachtet der absoluten Vollkommenheit des Einen Urgrundes Übel und Böses habe in der Welt entstehn können. Selbst dann aber *bleibt* die Spekulation gegen diesen Gegensatz gleichgültig, und vergleicht kalt ihre Ansprüche, ohne für das Gute erwärmt oder gegen das Böse mit Abscheu erfüllt zu werden.

Aber schon von Anfang an bildet sich die Religion nicht in dieser Form allein aus; ja, was man Religion im eigentlichen Sinne nennt, die Verehrung Gottes, und die sich daran anschliefsenden Gemüthsbewegungen, gehn aus einer ganz anderen Quelle hervor: aus den praktischen Bedürfnissen. Können wir uns auch wohl auf eine Zeit lang, indem wir uns dem spielenden Bilden der Phantasie oder dem Forschungstriebe hingeben, aller Rücksicht auf Lust und Unlust, auf Vollkommenheit und Unvollkommenheit entschlagen: so werden wir doch im Allgemeinen fortwährend dadurch in Bewegung gesetzt. Auf das Gute ist unser Verlangen gerichtet, von dem Übel und dem Bösen werden wir, äufserlich und innerlich, von allen Seiten bedrängt; und in einem Maafse, dafs uns Alles, was uns die Wirklichkeit von selbst darbietet, oder was wir uns, im Anschliefsen an dieselbe, durch unsere Thätigkeit zu verschaffen im Stande sind, nicht zu genügen vermag. Es giebt der Mängel und der Übel so viele in der Welt,

und die zum Theil so unerwartet und so unwiderstehlich auf uns einbrechen, dafs auch die sorgsamste Vorsicht, die fernsichtigste und gewandteste Klugheit nicht dagegen schützen können; und auf der anderen Seite kommt dem Verlangen, der Sehnsucht eine unbeschränkte Phantasie entgegen, welche denselben einen höheren Schwung giebt, ihre Gegenstände reicher und glänzender ausbildet. Auch in praktischer Beziehung also, eben so wie in theoretischer, finden wir uns selber und alles Dasjenige, was wir von der Welt auf unsere Seite bringen können, als Bruchstücke, welche gar sehr einer Ergänzung bedürfen. Die Welt, so weit sie uns günstig ist, gewährt uns keine Befriedigung; und ihrer Ungunst haben wir nicht Kraft, nicht Haltung genug entgegenzustellen. Durch unbefriedigtes Verlangen, durch unerfüllte Sehnsucht, durch den Drang der Noth, den Druck der Trübsal werden wir unwiderstehlich darüber hinausgetrieben, und suchen und finden Haltung lediglich in einem über die gesammte Erfahrungswelt Hinausliegenden: im Übersinnlichen.

Man hat nicht selten (ja diese Ansicht war eine Zeitlang bei einer zahlreichen Parthei gewissermaafsen stereotyp geworden) die Furcht als die Grundwurzel der Religion bezeichnet. Auf jeden Fall nun müfsten wir zunächst diesem negativen Principe die positiveren Formen des Wunsches, des Verlangens, der Sehnsucht, an die Seite stellen: welche ja, wo es der sonstige Charakter der Vorstellungs- und Gemüthsentwickelung so mit sich bringt, unstreitig in eben der Ausdehnung in die religiösen Gefühle und Vorstellungen eingehn. Daher sich auch der neuerlich von Daub und Schleiermacher eingeführte Begriff des „Abhängigkeits-

gefühles" als bei weitem angemessener erweist: indem er Beides, die positiven wie die negativen Formen, in gleichem Maaſse unter sich begreift. Mit diesem kommt im Wesentlichen Dasjenige überein, was Kant „Bedürfniſs der Glückseligkeit" nennt: beide sind nur in wenig bedeutenden Nebenschattirungen von einander verschieden.

Fassen wir nun dieses Abhängigkeitsgefühl oder dieses Bedürfniſs der Glückseligkeit in der richtigen Ausdehnung, d. h. wie es sich, weit über das Interesse des Einzelnen hinaus, zum uneigennützigen Interesse am physischen, intellektuellen, moralischen Wohle der Menschheit ausbildet: so ist es keinem Zweifel unterworfen, daſs es als einer der bedeutendsten Grundfaktoren der Religion anzusehn ist. Überall finden wir ja bei den religiösen Empfindungen, den religiösen Gebräuchen und Dogmen einen Hinblick auf diese Abhängigkeit; ja es möchte sich vielleicht in den praktischen Ausbildungen der Religion kein einziges Element nachweisen lassen, welches nicht in dieser oder jener Weise eine Beziehung darauf enthielte. Aber eine andere Frage ist es dessenungeachtet, ob dieser, wenn auch noch so wesentliche Grundfaktor gerade das innerlich charakteristische und bestimmende Princip für die Religion ausmacht: an welchem wir demgemäſs ihre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit messen könnten. Und dies müssen wir eben so entschieden verneinen. Wir erklären uns hierüber näher.

Betrachten wir zuerst das Verhältniſs objektiv: so kann die Abhängigkeit und die gänzliche Abhängigkeit des Menschen von Gott für Denjenigen, welcher die Entwickelungsverhältnisse der Welt aufmerksam betrachtet und erforscht hat, nicht dem

mindesten Zweifel unterliegen. Von allen Seiten treten uns thatsächliche Zeugnisse dafür entgegen: wie wir denn selbst nicht für den nächsten Augenblick, unseres Lebens, unseres Wohlstandes, des Gebrauches unserer Talente und Fähigkeiten sicher sein können. In tausend Beispielen liegt es vor, daſs zum Fortkommen nicht Schnell-sein, zum Wirken für das Gute nicht der redlichste Eifer, die lebendigste Begeisterung helfe, sondern allein Gott das Gelingen geben könne. Der weiseste Mensch weiſs nicht, was ihm gut ist; der Klügste kann *nicht* vollständig mit Sicherheit beurtheilen, welche Folgen seine Handlungen haben werden. Wir haben schon früher auf die Beiden verwiesen, denen unlängst vielleicht eine ausgedehntere Wirksamkeit, als irgend welchen anderen, dem Einen in der *äuſseren Welt*, dem Anderen in der Welt des Gedankens, beschieden gewesen ist: Napoleon und Kant. Haben sie nicht in den wichtigsten Beziehungen, und gerade in denjenigen, welche ihnen am meisten am Herzen lagen, vielmehr das Gegentheil Desjenigen gewirkt, was sie wollten und dachten?[1])

Diese Abhängigkeit des Menschen von Gott ist um so entschiedener, da dieselbe nicht bloſs das uns Gegenüberstehende und mit uns Kollidirende, sondern eben so auch Alles, was wir selber sind, umfaſst. In Beziehung auf Gott fällt unstreitig der Gegensatz zwischen beiden für die objektive Betrachtung gänzlich weg. Wir sind nicht das Mindeste aus uns selbst, sind Alles lediglich aus Gott;

1) Wie lächerlich ist deshalb die Anmaaſsung, die Fortentwickelung der Weltverhältnisse aus einem Paar allgemeinen Formeln konstruiren zu wollen!

und dies gilt in völlig gleichem Maaſse selbst von dem Innerlichsten und Höchsten: von dem Sittlichen, dessen Ausbildung ja durch und durch den strengsten Kausalverhältnissen unterliegt, welche zuletzt sämmtlich auf Gott zurückzuführen sind[1]).

Treten wir nun aber, nachdem wir das objektive Verhältniſs festgestellt, auf den Standpunkt der subjektiven Betrachtung (der Betrachtung des Subjektes, welchem diese Abhängigkeit zum Bewuſstsein kommt): so läſst sich in keiner Art begreifen, wie dieses Gefühl der Abhängigkeit eine Vollkommenheit für den Menschen begründen sollte. Durch dasselbe wird zunächst nur Schwäche vermittelt; und wie entschieden also auch objektiv die Vorstellung und Empfindung davon bedingt sein mag, so haben wir doch subjektiv eben so entschieden zunächst nur eine Unvollkommenheit. Nicht also das Bedürftig-, Niedergedrückt-, Herabgestimmt-sein (wie oft man es auch in dieser Weise dargestellt) macht das Charakteristisch-Werthvolle der Religion aus, sondern im Gegentheil die Erhebung darüber, die Haltung, welche wir Dem gegenüber in dem Guten finden: in dem Ewigen, zu welchem die irdischen Drangsale und Erschütterungen nicht hinanreichen. Nicht als Gefühl der Abhängigkeit und Schwäche hat die Religion Werth, sondern als Gefühl der Stärke in Gott, welche uns über jene Abhängigkeit beruhigt.

Die Furcht ist die Kehrseite des Göttlichen. Sie kann allenfalls Dämonen schaffen, aber nicht einen Gott. Im Gegensatze damit erfodert die wahre

1) Vergl. meine „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 504. ff. und 520. ff.; auch oben S. 345. ff., 463. und 529. ff.

Religion, dafs wir uns von der Furcht frei gemacht haben: aus der Knechtschaft, welche sie bedingt, herausgetreten, und in die Kindschaft Gottes eingetreten sind. Selbst in den mehr negativen Formen der religiösen Gefühle: in der religiösen Resignation und der religiösen Demuth, zeigt sich dies bei genauerer Betrachtung vollkommen bestätigt. Die erstere ist keineswegs etwa Zerknirschung oder Verzweiflung, sondern Hinwendung oder Erhebung zu einem Höheren, welche uns, ungeachtet der uns auferlegten Entsagungen, Ruhe und Zufriedenheit verschafft; und die zweite enthält, über das Bewufstsein unserer Unvollkommenheit hinaus, zugleich das Bewufstsein von der Weisheit, Heiligkeit, Allgütigkeit des höchsten Wesens, vor welchen wir uns demüthigen, die wir aber, indem wir sie tief ergriffen vorstellen, zugleich uns nahe bringen, ja einem *minimum* nach mit uns identificiren. Auch das Bewufstsein der Sündhaftigkeit und das Zittern des Verbrechers vor Gott haben keinen Werth, aufser inwiefern ihnen die Stimme des Gewissens zum Grunde liegt, und also der Mensch durch diese wenigstens, und wäre es auch in noch so geringem Maafse, noch mit Gott zusammenhängt oder Eins ist.

Ohne diese Reaktion, diese Erhebung, freilich nicht gegen Gott, sondern zu und in Gott[1]), wird der Mensch (wie uns unzählige Beispiele, besonders

1) Im Gegensatze mit dem physikotheologischen Beweise, wird bei dieser Reaktion nicht auf das Einstimmige (von Vollkommenheit auf Vollkommenheit), sondern auf das Entgegengesetzte (von Unvollkommenheit auf Vollkommenheit) geschlossen. Dies ist theoretisch unzulässig, aber

gerade wieder in unseren Tagen, zeigen) durch das Abhängigkeitsgefühl niedergeschlagen, gelähmt, kleinmüthig und verdriefslich gemacht. Oder er arbeitet sich wohl gar, indem er sich gegen Andere isolirt, und doch zugleich fortwährend durch die Wahrnehmung ihrer günstigeren Stimmung peinlich afficirt wird, in gehässige Empfindungen und Urtheile, in Mifswollen gegen diese hinein: von welchen dann der Weg zu gehässigen Handlungen meistentheils nicht weit ist. Ganz anders die wahre Religion. Indem sie den Menschen mit der Überzeugung von der Eitelkeit alles Irdischen durchdringt, raubt sie ihm doch nicht die Empfänglichkeit, was sich ihm Förderliches darbietet, dankbar gegen den Geber alles Guten zu geniefsen; und indem er von unbedingtem Vertrauen auf Gott erfüllt, durch die Vorstellung der Abhängigkeit von ihm nicht beunruhigt wird, sondern sich in derselben zufrieden und heiter fühlt, ist er nur um so mehr der Liebe offen zu Denen, die unter der gleichen Abhängigkeit stehn, und besonders zu denjenigen unter diesen, welche davon härter, als er, getroffen worden sind.

Diese Bildungsverhältnisse der religiösen Überzeugungen sind es auch, welche dieselben, (oder wenigstens das Streben, das Ringen nach ihnen), für Jeden, der sich zu einer umfassenderen und edleren Auffassung der Welt erhoben hat, mit unausweichlicher Nothwendigkeit bedingen. Es bleibt uns dann nur Eines von den Dreien übrig:

praktisch nicht nur zulässig, sondern auch nothwendig. Wir werden hievon sogleich im Folgenden noch bestimmter zu reden Veranlassung haben.

uns entweder nach Art der Stoiker[1]), selbstbeschränkt zu isoliren; oder, wenn wir unsere Theilnahme weiter ausdehnen, die Welt für ein Narrenhaus zu halten, und uns der Verzweiflung darüber, und über das unendlich viele Elend in ihr, haltungslos zu überlassen; oder endlich uns im Glauben an Gott und an die Vorsehung darüber zu erheben. Das Erste, wie sehr es auch um der inneren Vollkommenheit willen erstrebt worden sein mag, bringt doch in der That diese dem Wohlbefinden zum Opfer, und ist also der epikurischen Weltansicht, mit welcher man es gewöhnlich in den vollsten Gegensatz zu stellen pflegt, in der That sehr nahe verwandt. Wer in dem zweiten Verhältnisse für die Genüsse und Vollkommenheiten eine gleiche Empfänglichkeit bewahrt hat, wie für die Entbehrungen und Unvollkommenheiten: in Dem werden allenfalls, wie es die Umstände mit sich bringen, Freude und Schmerz (oft in kurzen Zeiträumen und gleichsam konvulsivisch) mit einander abwechseln können. Aber dauerhaft glücklich und zufrieden kann nur die Religion machen; und insofern ist dieselbe allgemein-menschliches Bedürfniſs, ist sie für die höchste sittliche Entwickelung, wenn dieselbe mit der höchsten intellektuellen (einer umfassenderen und klareren Weltbetrachtung) verbunden ist, Pflicht. Aber nur Demjenigen unstreitig kann dieser Glaube an Gottes Vorsehung Beruhigung und Zufriedenheit gewähren, welcher sich bewuſst ist, daſs Gott auf seiner Seite, mit ihm (wenn auch nicht für diese Welt, doch für jene oder ewig) im

1) Man vgl. hierüber meine „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 394. f.

Bunde ist, der also durch die Kindschaft Gottes, durch das unerschütterliche Vertrauen zu ihm, jenes peinigenden Abhängigkeitsgefühles Herr geworden ist.

Die in der so eben bezeichneten Art von den praktischen Motiven aus gebildeten Vorstellungen des Übersinnlichen nun verbinden sich und verschmelzen vom ersten Beginn ihrer Ausbildung an mit den früher betrachteten spekulativen. In dieser Verschmelzung machen sich die für die letzteren nachgewiesenen Steigerungsverhältnisse auch für die ersteren geltend. Dem Umfange gemäfs, in welchem Gott als Urgrund gesetzt wird, schreibt man ihm auch eine gröfsere Ausdehnung der (die Abhängigkeit begründenden) Macht zu. Aufserdem aber kommt noch ein dieser praktischen Seite eigenthümliches Abstufungsverhältnifs hinzu. Die Bedürfnisse und Bedrängnisse nämlich, welche die Sorge des Menschen in Anspruch nehmen, sind zunächst sinnliche: Gelingen der auf das äufsere Wohlsein gerichteten Pläne, Bewahrung und Befreiung von Entbehrung und Unglück. Auf der Grundlage derselben bilden sich die rein sinnlichen Religionen: wo das Göttliche nur von Seiten seiner physischen Macht vorgestellt, mit Furcht und Hoffnung angebetet, mit sinnlichem Danke verehrt wird. Erhebt sich die Bildung auf eine höhere Stufe, treten geistige Bedürfnisse hinzu: so gewinnen neben den Vorstellungen und Empfindungen von den Förderungen und Hemmungen, welche den Menschen durch göttliche Wesen zu Theil werden können, die Vorstellungen von deren Eigenschaften an Bestimmtheit und Ausdehnung: so dafs zuletzt die Macht derselben nur als ein Ausflufs ihres Wesens, und als ein im Verhältnifs zu diesem Sekundäres

vorgestellt wird [1]). So im griechischen Polytheismus: wo jede Vollkommenheit ihren Repräsentanten hatte, die Herrschaft der Götter sich gleichsam nur als eine Folge ihrer Vollkommenheiten, als ein äufserer Abglanz davon darstellte. Deshalb verbinden sich auch hier mit den auf die äufseren Erfolge gehenden religiösen Empfindungen solche, welche sich auf das göttliche Wesen selbst beziehn: Bewunderung, Begeisterung, heilige Scheu vor dem Unerreichbaren, und Dank, welcher die eigenen Talente als freie Gaben der Götter, und hiemit zugleich also den ungleich reicheren göttlichen Urquell fühlt, aus welchem sie geflossen sind.

Aber diese Religionsform ist noch gegen das Höchste, das Sittliche, mehr oder weniger gleichgültig. Dasselbe hat entweder noch gar keinen Repräsentanten unter den Göttern, oder doch nur neben anderen Vollkommenheiten, und mit ihnen auf gleicher Linie; und auf der anderen Seite wird selbst das Unsittliche göttlich verehrt, wo sich damit Überlegenheit oder Virtuosität von anderer Art verbinden: wie denn im griechischen Polytheismus selbst die Diebe ihren Gott hatten. Über diese zweite praktische Stufe also erhebt sich noch eine dritte, auf welcher die sittlichen Religionen, oder diejenigen stehn, in denen die sittlichen Bedürfnisse und Motive mit dem Übergewichte gegeben sind, welches ihnen ihrer

1) Man hat diese Religionen, in Rücksicht auf die bildlichen Darstellungen, in denen sich die Phantasiegebilde von diesen Vollkommenheiten verkörpert haben, ästhetische genannt. Aber solche bildliche Darstellungen möchten sich schwerlich als für dieselben wesentlich-nothwendig und als bei ihnen allein vorkommend nachweisen lassen.

ihrer Natur nach allgemein-menschlich gebührt. So namentlich in der christlichen Religion: deren Hauptrichtung ja auf die Besserung, Heiligung, Entsühnung hingeht. Hier erst findet sich eigentliche Andacht und Anbetung des Allheiligen; hier erst kindliche Hingebung an Gott, als den allgütigen Vater; hier erst die fruchtbare Wirksamkeit der Religion auf das Gemüth und die Gesinnung, indem ja nur die Vorstellung des Innerlichen auch auf unser Inneres Einfluſs gewinnen kann.

Wir brauchen wohl kaum zu bemerken, daſs sich diese Unterscheidung nicht äuſserlich historisch durchführen läſst, und überdies in keiner Art scharf zu fassen ist. Wir finden innerhalb der griechischen Bildung Einzelne, die sich zu einer wahrhaft sittlichen Religion erhoben haben, wie Sokrates und Plato; und unter uns Christen sehen wir täglich Unzählige zu der zweiten, ja zu der niedrigsten Stufe hinabsinken. Die unvollkommneren Ausbildungen reichen in die vollkommneren hinein: indem ja neben den höheren Bedürfnissen die niederen fortbestehn; und da jeder Mensch von Anfang an für das Geistige und Moralische prädeterminirt ist, so wird es auch bei dem Vorherrschen der sinnlichen Formen nicht an einzelnen Ahnungen und Aufschwüngen zum Edleren, ja zum Edelsten fehlen können.

In voller Reinheit bildet sich die höchste Form sehr schwer aus. So neigt selbst der Kantische „moralische Glaube", mit seiner Begründung auf dem „Bedürfnisse nach Glückseligkeit", noch ziemlich stark zu der sinnlichen Religion hin. Wenigstens hätten die geistigen und moralischen Bedürfnisse (das Verlangen nach geistiger und moralischer Vervollkommnung etc.), zu deren Befriedigung wir doch

eben so wohl der göttlichen Mitwirkung bedürftig sind, als eigenthümliche Anfangspunkte daneben gestellt werden müssen. Erst dann, und wenn dem Moralischen die ihm gebührende höchste Stelle gegeben worden wäre, würde auch der von Kant gewählte Name „moralischer Glaube" passen [1]). Daher denn Fichte in gewisser Art nicht Unrecht hatte mit seinem freilich sehr scharfen kritischen Ausspruche: „ein Gott, der für die Erwartung der Glückseligkeit geglaubt werde, sei ein Götze, welcher der Begierde diene, der Fürst dieser Welt." Auf der anderen Seite aber bleibt auch der geistigste Mensch doch immer noch Mensch, d. h. ein sinnliches Wesen. Nur eine Unterordnung also, aber nicht eine Ausscheidung des sinnlichen Strebens und Widerstrebens, kann für uns Aufgabe sein; und jener Ausspruch also enthält eine Überspannung, welche eben so unrichtig ist und eben so verderblich wirken mufs, als die von Kant freilich nicht selten unangemessen angewandte Akkommodation.

Ein ähnliches, weniger anerkanntes Hinabsteigen zu einer niederen Stufe findet sich in unserer neueren deutschen Spekulation. Indem sie den Begriff mit seiner (erdichteten) dialektischen Bewegung zu ihrem Gotte macht, hat sie die moralische Religion gegen eine intellektuelle, und also der zweiten Stufe angehörige, aufgegeben. Weit entfernt also, dafs sie der Religion eine bisher noch nie erlebte Steigerung gegeben, hat sie vielmehr die höhere Form, welche wir im Christenthume schon seit so langer Zeit besitzen, wieder fallen lassen und verfälscht: an die Stelle des Allheiligen und All-

1) Man vergleiche hiezu das oben S. 487. f. darüber Erinnerte.

gütigen einen bloſsen Begriffsgott, einen Gott der Wissenschaft gesetzt; und da man nun hiemit einmal die bisherige Höhe verlassen hatte, so lag es sehr nahe, noch tiefer hinabzusteigen, und (wie wir es in der letzten Zeit erlebt haben) wieder das niedrigste Sinnliche zu vergöttern, und als dem höchsten Sittlichen ebenbürtig zu behaupten!

Den bezeichneten beiden Grundlagen der religiösen Überzeugungen schlieſsen sich dann für die Ausbildung die ästhetische und die logische Verarbeitung an. Die Produkte der ersteren sind Schönheit und Erhabenheit, sowohl der inneren Auffassung als der äuſseren Darstellung; die der zweiten Klarheit der Begriffe, Bestimmtheit und Allgemeinheit der Urtheile, Zusammenhang der Überzeugungen, Wegschaffung von Widersprüchen etc. Alle diese Aufbildungen nun sind wesentlich von jenen Grundlagen verschieden: etwas mehr Sekundäres, erst später Hinzutretendes, mehr nach der Oberfläche hin Liegendes [1]). Greifen sie auch allerdings im weiteren Verfolge vielfach bestimmend und regelnd in einander ein: so sind doch die Vollkommenheiten dieser vier Bildungsmomente von einander verschieden, und die des einen können im Allgemeinen mit jedem Grade von Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des anderen zusammen sein. Die auf der zweiten Stufe liegende griechische Mythologie z. B. hat sich in Darstellungen von der höchsten ästhetischen Vollkommenheit fruchtbar erwiesen; und die Darstellung einer sinnlichen Religion ist einer gros-

1) Die Grundlagen gehören Demjenigen an, was ich in meiner Logik „synthetische Grundverhältnisse des Denkens" genannt habe. Vgl. „Logik als Kunstlehre des Denkens", S. 53 ff., auch S. 129 ff.

sen logischen Konsequenz fähig, während wir neben dem gänzlichen Mangel derselben (bei den Mystikern) nicht selten eine bewunderungswürdige spekulative Höhe und praktische Reinheit finden. Praktisch hoch stehende religiöse Überzeugungen können eine sehr unvollkommene metaphysische Grundlage haben, und umgekehrt die von Seiten dieser ausgezeichneten einer niederen praktischen Stufe angehören; und so in den mannigfachsten anderen Mischungen.

Zu welchem Grade von Klarheit und Bestimmtheit aber auch die logische Verarbeitung erhoben werden mag: so können wir doch der wesentlichen Mangelhaftigkeit der metaphysischen Grundverhältnisse dadurch nicht abhelfen. Die Sätze, welche wir gewinnen, bleiben immer nur Glaubenssätze, oder von blofs subjektiver (wenn auch allgemein-menschlich-subjektiver) Geltung. Durch keine Vollkommenheit des Denkens kann die Lücke in der Begründung der Existentialverhältnisse ausgefüllt, und das qualitativ Unerreichbare für unser Vorstellen erreichbar gemacht werden. Die Religion läfst sich weder vermöge des (blofsen) Erkennens erzeugen, noch später in ein Erkennen verwandeln, sondern wir können nur ein Erkennen von ihr (von ihren Begründungs- und Bildungsverhältnissen), dieses aber mit der gröfsten Bestimmtheit und Klarheit, und von einem, die dafür gestellte Aufgabe erschöpfenden Charakter erwerben. Der Gegenstand der Religion ist das Übersinnliche, an welchem wir einen Halt gewinnen, im Gegensatze gegen Alles, was sich schauen und wissen läfst, und ist eben deshalb selbst nicht zu schauen und nicht zu wissen. Subjektiv können wir für denselben allerdings, neben der höchsten Innigkeit und Erregtheit des Gefühls, die höchste

Sicherheit der Überzeugung gewinnen; aber wir können ihn nicht objektiviren, d. h. nicht mit voller Wahrheit im Erkennen als Objekt ausbilden.

Man hat hieran vielfach Anstofs genommen: indem es ja gerade die Objektivität, die Existenz aufser uns sei, welche der Vorstellung Gottes ihren beruhigenden, tröstenden, stärkenden Einflufs verleihe. Eine blofs subjektiv gültige Vorstellung des Religiösen sei unkräftig und unfruchtbar. — Mit dem Letzteren hat man durchaus Recht. Wir müssen Gott objektiv glauben, wenn sich dieser Glaube praktisch wirksam erweisen soll. Aber der Ausbildung des Glaubens zu einem objektiven thut ja die Erkenntnifs keinen Abbruch, dafs er (auch in und mit dieser Ausbildung) aus subjektiven Motiven hervorgegangen sei. In welcher anderen Art sollte er auch entstehn, da wir ja Gott nicht objektiv anschauen können? — Oder noch bestimmter: durch die Religion soll allerdings die Vorstellung von Gott objektivirt werden, und nur dadurch gewinnt sie ihre Fruchtbarkeit für das Leben. Aber diese Objektivirung geht, wie wir uns überzeugt haben, aus Bedürfnissen, aus Strebungen und Widerstrebungen hervor: theils aus spekulativen, theils aus praktischen. Eben deshalb nun kann es die Religionsphilosophie, welche, als Wissenschaft, an die strenge Erkenntnifsnorm gebunden ist, der Religion hierin nicht nachthun. Jene Objektivirung ist ja doch nicht aus Erkenntnifsverhältnissen heraus erfolgt, und die Philosophie kann sie daher auch nicht als in dieser Art begründet anerkennen. Die Religionsphilosophie mufs sich deshalb (wie wir schon früher bemerkt haben) darauf beschränken, Philosophie über die Religion zu sein: sie kann nicht die Religion (ihren Gegenstand) phi-

losophiren, oder in Philosophie (in Wissenschaft) verwandeln. Aber die Religionsphilosophie kann und soll ja auch nicht in die Stelle der (unabhängig von ihr entstandenen) Religion treten: diese unnöthig machen, ersetzen, oder gar aufheben. Sie kann die praktischen Motive, woraus diese, und in ihr die Objektivirung ihres Gegenstandes hervorgegangen ist, nicht in Erkenntnifsprincipien verwandeln: denn beide sind ja von durchaus verschiedenem Ursprunge und von durchaus verschiedener Natur; selbst in dem Falle also, dafs jene Objektivirung wirklich gelingen könnte, würde doch hiedurch den praktischen Bedürfnissen nicht genügt werden, sondern diese unbefriedigt zur Seite liegen bleiben. Aber indem die Religionsphilosophie die praktischen Motive der Religion in ihrer Eigenthümlichkeit erkennt, läfst sie dieselben in dieser Eigenthümlichkeit fortwirken, und hebt also die dadurch bedingte Objektivirung in keiner Art auf. Sie kann diese nicht für die Erkenntnifs feststellen (nicht zu der ihrigen machen); aber dieses Nichtkönnen ist ja kein Leugnen: wie man es freilich (namentlich bei den skeptischen Angriffen im vorigen Jahrhunderte) nicht selten unrichtig gefafst hat. Vielmehr (wie schon Kant sehr richtig ausgesprochen hat) wird durch die klare und scharfe Erkenntnifs, dafs wir Gottes Existenz nicht für das Wissen festzustellen, Gottes Eigenschaften nicht in einem (metaphysisch-wahren) Wissen auszuprägen vermögen, nur um so mehr der Raum gewonnen für den praktischen und (wie wir hinzusetzen) für den spekulativen Glauben. Indem die Motive, aus welchen diese Glaubensüberzeugungen hervorgegangen sind, immer wieder von Neuem erzeugt werden, werden auch diese

Überzeugungen immer wieder von Neuem begründet und gefestigt. Die Wissenschaft von der Religion oder die Religionsphilosophie mufs sich hiebei (um mich so auszudrucken) auf das Zusehn und Berichterstatten beschränken, und hat lediglich dafür zu sorgen, dafs dieser Bericht vollständig und treu sei. Denn wenn auch die spekulativen Motive, welche den spekulativen Glauben begründen, allerdings ihr eben so wohl angehören: so gehören sie ihr doch nicht ausschliefslich an, sondern bilden sich aufserdem in so vielen anderen (gemüthlichen und Phantasie-) Formen aus, und die gröfstentheils vor ihr liegen in der Gesammtentwickelung des menschlichen Geistes, dafs auch sie in keiner Art als ihr eigenthümlich und von ihr hinzugebracht angesehn werden können.

Noch ist uns zweierlei für unsere Theorie übrig: die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Religion und der Sittlichkeit, und die genauere Feststellung der Bedeutung und des Werthes Desjenigen, was wir bei der Religion das Sekundäre genannt haben: der logischen und ästhetischen Ausbildung derselben.

Was das Erstere betrifft: so hat man die Verschiedenheit zwischen beiden häufig darin setzen wollen, das es das Sittliche mit dem Handeln, die Religion mit Empfindungen oder Gefühlen zu thun habe. Aber auf der einen Seite hat die sittliche Würdigung unstreitig einen viel weiteren Umfang. Ihr eigentlicher Gegenstand ist die Beschaffenheit des inneren Seelenseins, der Substanz der Seele (um mich so auszudrucken). Auf die Handlungen beziehn sich die sittlichen Urtheile nur sekundär: in-

wiefern sie Zeichen von Jenem sind; und diese sekundäre Beurtheilung erstreckt sich in eben der Art auch auf Empfindungen oder Gefühle: wie denn Schadenfreude, Neid, so wie Schmerz bei'm Verkennen eines Anderen etc. ohne Zweifel der sittlichen Beurtheilung unterliegen, auch wo kein Handeln daraus hervorgeht, ja selbst wo nicht die mindeste Tendenz zu einem solchen gegeben ist [1]). In dieser Art nun, wie wir schon öfter bemerkt haben, macht sich die sittliche Würdigung auch für die religiösen Empfindungen in ihrem ganzen Umfange geltend. *Indem* praktische Bedürfnisse aller Art als Motive in die Begründung der Religion eingehen können, so muſs ja dieselbe auch, in Bezug auf diese, zur allgemein-gültigen Schätzung der Werthe *in* Verhältniſs treten: entweder mit dieser *einstimmig, oder* davon abweichend gebildet sein, und also in jenem Falle der moralischen Billigung, in diesem der moralischen Misbilligung unterliegen.

Auf der anderen Seite sind die religiösen Empfindungen und Gefühle keineswegs bloſs leidendlicher Art. Wo die Verhältnisse es mit sich bringen, können und sollen sie in ein Handeln übergehn; und wo dies nicht geschieht, sind sie auch als Empfindungen nicht als die wahren zu betrachten.

Hieraus nun ergiebt sich schon, daſs wir nicht daran denken dürfen, eine substantiell durchgreifende Verschiedenheit zwischen beiden zu finden, d. h. so, daſs sie in besonderen Entwickelungen des menschlichen Seins auseinanderlägen. Wir haben wieder

1) Diese wichtigen Verhältnisse findet man ausführlich auseinandergesetzt in meinen „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 8. ff. und 388. ff.

nur verschiedene Bildungsformen und Bildungsverhältnisse, welche auf das Mannigfachste zusammensein und ineinandergreifen können. Wie für die Begründung des wahren moralischen Glaubens (wir haben gesehn [1]), dafs der Kantische diesen Namen nicht mit Recht trägt) sittliche Bedürfnisse als Motive wirken: so sind auf der anderen Seite die religiösen Motive vielfach von hoher moralischer Bedeutung, und gehn also in das Moralische als Bestandtheile ein.

Als das Eigenthümlichste der Religion hat sich herausgestellt, dafs sie, im Glauben, über das Gegebene hinausgehe zu einem Übersinnlichen, d. h. Nicht-Gegebenen und nicht mit Gewifsheit von dem Gegebenen aus Zu-erschliefsenden: in welchem wir Halt gewinnen, allem Gegebenen oder mit Gewifsheit von diesem aus Zuerschliefsenden gegenüber. Und hierin haben wir denn allerdings schon eine sehr bedeutende Verschiedenheit, da sich ja die Werthschätzung, mit welcher das Sittliche zunächst zu thun hat (und von welcher das Handeln nur eine Folge ist), unstreitig fast durchaus auf das Gegebene bezieht: die Weltverhältnisse, inwiefern dieselben mannigfache Güter und Übel mit sich führen, auffafst, und so weit es möglich ist, beherrscht. Allerdings nun kann und soll diese Werthschätzung auch hierüber hinausreichen: auch das Übersinnliche, Nicht-Gegebene in sich aufnehmen, und dem Handeln, zu einflufsreichen Motiven ausgebildet, unterlegen. Aber dies kann sie doch nur, nachdem sich die Religion entwickelt, und das von ihr Geschaffene hinzugegeben hat: wo denn das-

1) Vgl. S. 487. f. und 561. f.

selbe für die Werthschätzung ebenfalls ein Gegebenes oder der moralischen Welt Angehöriges ist.

Man mache sich dieses Verhältnifs noch klarer, indem man es in Bezug auf Dasjenige prüft, was der Religion ihre hauptsächlichste Bedeutung giebt. Das Sittliche hat ebenfalls das Problem zu lösen, uns gegen die Trübungen des Lebens zu waffnen und bei unbefriedigtem Verlangen zu beruhigen. Indem es das am meisten Innerliche in uns ist, das am wenigsten vom Äufserlichen Abhängige: so können wir daran, wenn es nur in sich selber stark und fest gebildet ist, einen sehr mächtigen Halt gewinnen gegen Erschütterungen, die uns von mannigfachen Seiten treffen. Wäre dieser Halt vollkommen, so bedürften wir in Beziehung darauf der Religion nicht; daher auch Diejenigen, welche Jenes behauptet (wie z. B. die Stoiker), damit gewissermaafsen auch Dieses ausgesprochen haben. Aber auch abgesehn davon, dafs es eben nur Haltung ist, die uns dadurch gewährt wird, keine volle Beruhigung oder gar Beseligung: so ergiebt sich selbst diese Haltung in mehrfacher Beziehung als unvollkommen. Auch unsere sittliche Bildung ist ja, obgleich mehr als alles Andere, doch keineswegs ganz unabhängig von unseren Schicksalen. Wir können, auch bei dem redlichsten Streben, durch unsere Verhältnisse gehindert werden, gewisse uns mangelnde sittliche Vollkommenheiten zu erwerben [1]); und selbst der Wohlwollendste kann durch Erfahrungen von Undank, Hinterlist, Bosheit etc., wenn sie eine längere Zeit hindurch ununterbrochen und zahlreich auf ihn andrängen, wo nicht erbittert und zur

1) Vergl. meine „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 574. ff.

Menschenfeindschaft geführt, doch in sehr bedeutendem Maafse erkältet und verstimmt werden. Hiezu kommt, dafs wir, wenn auch allenfalls für uns selber, doch nicht für Andere einstehn, und uns also nicht gegen die Trübungen sicher stellen und beruhigen können, die uns von der Theilnahme an Diesen aus bedingt werden. Gerade je stärker und lebendiger das moralische Interesse bei jemanden ist, um desto schmerzlicher werden ihn die Thorheit, die Unsittlichkeit, die Selbstsucht, die Bosheit berühren, die er um sich herum sieht; und wollen wir uns also nicht, nach Art der Stoiker, ganz auf uns selber zurückziehn (und das heifst doch, selbstbeschränkt und gleichgültig gegen Andere isoliren), so werden wir beständig schweren Prüfungen von dieser Seite her ausgesetzt bleiben: ein sehr mächtiges, in den höchsten Interessen wurzelndes Verlangen entstehn, für welches wir aus dem Gegebenen, wie tief wir auch in dessen Verständnifs eindringen, und wie geschickt wir es uns unterthan machen mögen, niemals volle Befriedigung oder Beruhigung hoffen dürfen. Eine genügende Lösung dieses Problemes also können wir nur gewinnen, wenn wir uns im religiösen Glauben über alles Gegebene hinaus zu der Idee des Allheiligen, Allgütigen, und zugleich Allweisen und Allmächtigen erheben.

Überhaupt ist die Religion, auch den Weltverhältnissen gegenüber, in bei Weitem höherem Grade und weit freier produktiv. Was für das Erkennen und die sittlichen Reaktionen, welche sich auf dieses stützen, als unmöglich erscheint, setzt die Religion aus ihrer Glaubensüberzeugung heraus nicht nur als möglich, sondern auch als nothwendig; und so wird es denn, vermöge der neuen

Schwungkraft, die dadurch in den Menschen, und durch ihn in die Welt hineinkommt, nicht *selten* wirklich gemacht. Der Glaube überwindet die Welt. Man vergegenwärtige sich die Verhältnisse, unter welchen Christus auftrat. Was war wohl, von den Umständen aus, welche in der damaligen Welterfahrung vorlagen, unwahrscheinlicher, als dafs eine in einem Winkel von Judäa einem kleinen Kreise von ungebildeten Männern gepredigte Lehre von da aus sich über die ganze Welt verbreiten, und den Aberglauben stürzen würde, welchem überall so glänzende Tempel geweiht waren, so glänzende Opfer gebracht wurden! Und dessenungeachtet ist es wirklich geworden, indem, aus der Kraft des religiösen Glaubens heraus, das als unmöglich Erscheinende als möglich behandelt wurde. Die Sittlich*keit ohne Religion* bringt es unter solchen Umständen höchstens zu einer unthätigen Resignation, welche, wie das Beispiel des Cato und viele andere zeigen, in ihren Folgen (für den Menschen selbst in vielen Fällen, und für die Welt immer), der Verzweiflung gleichkommt. Die Religion aber bleibt selbst da, wo die an das Gegebene sich anschliefsenden sittlichen Motive in dieser Weise gänzlich niedergeworfen sind, unbesiegt und in ihren Kraftäufserungen unermüdlich; und bildet insofern für das Sittliche eine unentbehrliche Ergänzung. Auch für das sittliche Handeln reicht in diesen Fällen das Wissen nicht hin, sondern mufs der Glaube ausfüllend hinzutreten.

Aber eben deshalb (und dies führt uns zu dem Zweiten hinüber, was wir noch näher zu bestimmen haben) dürfen wir auch an den Glauben nicht den Maafsstab des Wissens oder des Wirklichen legen. Der Glaube nämlich verkörpert sich nicht

selten in der Ausbildung eines bestimmten Vorstellens von einer bestimmten Zukunft. Zeigt sich nun dieses falsch: so wähnt man meistentheils, damit zugleich den Glauben verwerfen zu können und zu müssen. Aber keineswegs. Das Vorstellen ist bei dem Glauben nur ein Sekundäres, gewissermaafsen Unwesentliches; und wie schon überhaupt die Grade der Ausdehnung, der Erregtheit, der Lebendigkeit und Frische, in welchen die religiösen Empfindungen und Gesinnungen objektivirt oder substantiirt werden, gröfstentheils von dem Temperamente und von anderen sittlich-gleichgültigen Momenten abhangen: so auch in Hinsicht des vorliegenden Verhältnisses. Die Vorstellungen nämlich, in welchen sich die religiöse Gesinnung objektivirt, können selbst entschieden falsch sein, ohne dafs hiedurch im Mindesten der Hoheit der Gesinnung Abbruch geschähe.

Wir haben dieses Verhältnifs schon früher [1]) kennen gelernt. Jemand glaubt mit Gewifsheit, dafs ihn Gott aus einer bestimmten Gefahr erretten werde, und er wird nicht errettet. Ist deshalb sein Glaube ein falscher? — Keineswegs, sondern lediglich das Vorstellen, in welchem sich derselbe sekundär ausgebildet hat. Oder man nehme ein anderes Beispiel. Für den vorurtheilsfreien Ausleger der apostolischen Schriften kann schwerlich darüber ein Zweifel sein, dafs ihre Urheber Christi Wiederkehr, um die Welt zu richten, noch während ihrer eigenen Lebenszeit erwartet haben [2]). Da nun dieselbe nicht eingetreten ist: sollen wir deshalb von ihrem Glauben un-

1) Vgl. S. 544.
2) Vgl. oben S. 465. Anm. 1.

günstiger denken? — Gewifs nicht, sondern das Wesentliche in demselben war die Erhebung über die Leiden und Opfer, welche sie zu erdulden hatten, im Hinblick auf ein Höheres, Ewiges. Dafs sich dieselbe gerade zu diesem Vorstellen verkörperte, mufs von dem Standpunkte dieses Höheren aus als etwas Gleichgültiges betrachtet werden; und die Falschheit dieses Vorstellens darf uns also nicht abhalten, jenen Glauben eben so zu bewundern, als wenn die daran geknüpften Erwartungen erfüllt worden wären.

Dasselbe können wir nun, im Anschliefsen an die früher gegebenen Erörterungen, ganz allgemein aussprechen. Es kommt für die Religion überhaupt nicht darauf an, ob die Vorstellungen von Gott metaphysisch wahr sind, (was ja auch, wie wir uns überzeugt haben, durchaus unmöglich ist), sondern auf die ihnen zum Grunde liegenden Empfindungen. Bei der Ausbildung derselben im Vorstellen können wir dem Anthropomorphismus in keiner Art entgehn; und so ist denn im Grunde wenig daran gelegen, in welchem Grade wir uns denselben zu Schulden kommen lassen. Es hat daher, wie paradox es auch vielleicht bei'm ersten Hören klingen mag, eine tiefe Wahrheit, wenn Jacobi einmal sagt[1]): „Hat er mich mit Händen gemacht, dieser Geist und Gott? Dem Frager mit diesen Worten antwortet die Vernunft ein festes Ja. Denn hier, wo jeder, auch der entfernteste Versuch, durch Analogien einer wirklichen Einsicht näher zu kommen, dem Irrthum entgegenschreitet, ist der hart anthropomorphisirende Ausdruck, als offenbar symbolisch,

1) In dem „Schreiben an Ehrhard O." (Werke, Band I., S. 250.)

der Vernunft — die entgegengesetzte Wirkungsarten nie kann assimiliren wollen — der liebste". Aber nicht ganz so richtig ist es, wenn derselbe Jacobi an einer anderen Stelle behauptet [1]), „nicht der Götze mache den Götzendiener", und „vor einem plumpen Heiligenbilde könne ein Andächtiger, wenn nur das Herz in seiner Brust sich recht erhebe, von den erhabensten Empfindungen und Gedanken, von wesentlicher Wahrheit ganz durchdrungen werden, und selbst geheiligt davon gehn". Dies würde allerdings wahr sein, wenn das Herz sich recht erhöbe. Aber dies ist eine unmögliche Voraussetzung. Brauchen auch Vorstellung und Empfindung nicht genau parallel zu sein in Hinsicht ihrer Vollkommenheit, so bedingen sie sich doch in einer gewissen Weite; und vor einem plumpen Bilde können wir nicht wirklich Dasselbe empfinden, wie in dem Gefühle der Andacht, welches durch die Vorstellung Gottes im Geist und in der Wahrheit hervorgerufen wird.

Noch weniger nun sind die religiöse Empfindung und Gesinnung mit bestimmten Dogmen, d. h. streng begränzten Begriffen und Sätzen genau in Parallele zu bringen. In diesen haben wir ja Reflexe der Vorstellungen: welche letzteren selbst wieder nur Reflexe der Empfindungen und Gesinnungen sind; und indem sich (wie wir uns überzeugt haben) weder für die einen noch für die anderen eine volle Angemessenheit erreichen läfst, so wird es sehr viele von einander verschiedene Annäherungen dazu geben können und müssen, welche in religiöser Beziehung von gleichem Werthe

1) Werke, Band III., S. 301. und 303.

sind. Daher denn die vielen Streitigkeiten und Verfolgungen in Bezug auf religiöse Dogmen nur ein betrübendes Zeugnifs ablegen, wie wenig wahrhaft religiöser Sinn im Allgemeinen verbreitet ist. Die wahre religiöse Gesinnung, wenn sie nur einigermaafsen zugleich klar ist, wird auch aus dem begriffsmäfsig scheinbar Entgegengesetzten die tiefere einstimmige Grundlage herauserkennen[1]).

Aber man unterscheide von diesen innerhalb des wahren religiösen Gefühles liegenden Anthropomorphismen diejenigen, welche etwas der Idee Gottes Unwürdiges, welche kleinliche, oder gar unsittliche Leidenschaften und Affekte auf Gott übertragen. Zu diesen gehören nicht nur gehässige Neigungen, wie Neid, Rachsucht, sondern auch eigennützig und sonst individuell beschränkte, wie Wohlgefallen an Opfern und äufserlichen Gelübden, individuelle Gunst, hervorgerufen durch Gunstbezeigungen und äufserliche Dienstbeflissenheit des Menschen: wo sich nur der eigene Egoismus (des Eigennutzes, und noch öfter der Einbildung und Selbstzufriedenheit) in der Vorstellung von Gott reflektirt. Also, ganz allgemein, nicht die objektive Beschränktheit haben wir bei den Vorstellungen von Gott zu fürchten, sondern die subjektive; nicht die im Verhältnifs zu Gottes Wesen oder An-sich-sein eintretende (denn diese kön-

1) Sehr merkwürdig ist es in dieser Hinsicht, dafs die Herrnhuter die Ersten gewesen sind, welche den damals noch mit so grofsem Eifer und so grofser Erbitterung des Streites festgehaltenen Unterschied der protestantischen Konfessionen haben fallen lassen. Ihrem frommen Gefühle offenbarte sich früher, als den wissenschaftlich Forschenden, wie, im Vergleich mit der wahren religiösen Gesinnung, die Ausbildung in Begriffen und Sätzen als gleichgültig zurücktrete.

können wir doch auf keine Weise vermeiden), sondern die aus unserer moralischen Beschränktheit oder Verderbtheit hervorgeht. Den Mysticismus, wo seine Grundlagen moralisch rein und edel gehalten sind, treffen nur logische, und also leichte Vorwürfe; schwerere verdient er nur dann, wenn sich zugleich, in dieser oder in jener Art, moralisch unlautere Grundmotive beigemischt haben.

Dieselben Verhältnisse machen sich dann auch für die Verehrung Gottes geltend. Wir können die Gemüthsbewegungen, welche dabei die Grundlagen bilden, im Allgemeinen unter zwei Klassen bringen: erstens die auf Gottes Macht oder Weltregierung sich beziehenden, wie die Spannung oder das vertrauende Aufblicken des Betenden, so wie auf der anderen Seite der Dank für die Gewährung des Gebetenen und die Resignation bei der Nicht-Gewährung; und zweitens die auf Gottes Wesen sich beziehenden, wie Anbetung und Demuth. Auf den niederen Stufen der Religion finden sich häufig jene ohne diese: indem der Mensch selbst noch zu wenig innerlich ist, zu sehr am Äufserlichen und Sinnlichen hängt. Er stellt Gott noch zu unvollkommen vor: glaubt sich ihm durch seine Opfer persönlich angenehm zu machen oder ihm Dienste zu leisten, für welche er andere Dienste erwarten kann; und so findet sich denn in dieser Vorstellung, neben der Macht, welche die Gemüthsbewegungen der ersten Klasse hervorruft, wenig oder nichts für die Erzeugung der zur zweiten Klasse gehörigen. Der höhere Werth dieser letzteren liegt augenscheinlich vor: namentlich von Seiten ihrer heiligenden, erhebenden, erwärmenden Kraft. Nur das innerlich Gefafste kann ja auf unser eigenes Inneres eine tiefer greifende Wirksamkeit

ausüben. Aber sollen wir deshalb jene ganz ausschliefsen? — Man hat oft mit grofser Entschiedenheit darauf angetragen, indem man sie ganz allgemein als egoistisch- und sinnlich-beschränkt angeklagt hat. Der wahrhaft Religiöse (sagt man) betrachte sich nur als ein einzelnes Glied der Menschheit, und selbst darüber hinaus, des Universums; und so könne er sich denn, Gott gegenüber, nur anbetend, nicht bittend verhalten: denn dafs der Zweck des Universums erfüllt werde, verstehe sich ja von selbst, und bedürfe unseres Bittens nicht.

Aber ist es denn für das Gebet wesentlich, dafs es egoistisch beschränkt sei? — Unstreitig keineswegs; sondern wieweit sich überhaupt das Interesse des Menschen ausgedehnt, die Interessen Anderer, bis zu den höchsten und heiligsten *der Menschheit* hin, in sich aufgenommen hat, ja in diese letzteren verschwimmt und aufgeht: soweit wird sich auch sein Gebet, sein Dank, seine resignirende Ergebung ausbreiten, und vor Gott darstellen. In dem Maafse also, wie sich der Mensch überhaupt, in irgend einer Empfindung oder Gedanken, über sein eigenes Selbst erheben kann: in eben dem Maafse kann er sich auch in seinem Gebete darüber erheben. Aufserdem aber, warum sollten wir nicht auch für uns selber zu Gott beten? Überhaupt ist ja das Wünschen und Sorgen für die eigene Förderung nicht schon an sich sittlich-verwerflich, sondern nur das übermäfsige[1]). Wir sind einmal wesentlich vom Äufseren abhängig, bestimmbar; und warum also sollten wir dies, dem Allmächtigen gegenüber, nicht aussprechen? — Über

1) Man vergleiche die hierüber in meinen „Grundlinien der Sittenlehre", Band I., S. 282. ff. gegebenen Bestimmungen.

diese Beschränktheit und Bedürftigkeit vermag uns auch die höchste intellektuelle und sittliche Ausbildung nicht hinauszuführen; und es wäre also eine unnatürliche Überspannung, wenn wir, indem wir uns an Gott wenden, uns so betrachten und aussprechen wollten, als wären wir darüber hinaus. Hiezu kommt, daſs wir ja doch auf die Welt nur von unserem Standpunkte aus wirken können, und nach Maaſsgabe der Mittel, welche wir dafür erworben haben; daſs also ein gewisser Grad unserer eigenen Förderung die *conditio sine qua non* bildet für alle Förderung, die von uns auf Andere ausgehn kann. Den Weltzweck aber kennen wir nicht, und vermögen wir auf keine Weise zu erkennen; eine auf die Vorstellung von diesem beschränkte Gottesverehrung also muſs alle bestimmte Gestalt und Farbe verlieren: wie dies auch das Beispiel derjenigen Mystiker zeigt, welche sich bei ihrer Andacht der Rücksicht auf ihre eigenen und andere weltliche Interessen gänzlich entschlagen, und rein auf die Betrachtung des Wesens Gottes beschränken wollten. All ihr Denken und Fühlen verschwamm zuletzt in ein gedanken- und gefühlloses Träumen.

In ähnlicher Weise lassen sich auch die übrigen Einwendungen gegen das Gebet beseitigen. Man hat gemeint, es sei überhaupt widersinnig, Gott seine Wünsche vorzutragen, als wenn er nöthig habe, hiedurch etwas zu erfahren, was er bisher noch nicht gewuſst habe. Noch widersinniger aber sei es, durch unser Bitten in seinem Willen, d. h. doch in seinem ewigen Rathschlusse, etwas ändern zu wollen. Endlich seien unsere individuellen Angelegenheiten viel zu kleinlich, als daſs sich Gott darum kümmern sollte. Aber was zuerst dieses Letzte betrifft, so

giebt es im Verhältnifs zum Unendlichen *überhaupt* keinen Gegensatz des Kleinen und des Grofsen. *Die* Schicksale von ganzen Völkern und während mehrerer Jahrtausende, wie überschwenglich sie auch für unser Vorstellen und Fühlen erscheinen mögen, sind gegen das Universum, selbst soweit wir es kennen, gegen die Ewigkeit, und gegen Gott, der jenes erschaffen hat, eben so klein, wie ein vorübergehendes Schicksal eines Einzelnen. Überdies aber (und hiemit werden die anderen Einwürfe entfernt) ist ja überhaupt die Gottesverehrung in allen ihren Formen (dem Gebete, dem Danke, der Resignation, der Anbetung, der Demuth etc.) nicht als etwas zu betrachten, wodurch etwas in Beziehung auf Gott oder in Gott, dem Allgenugsamen, Ewig-Gleichen, sondern lediglich als etwas, wodurch etwas *in uns gewirkt* werden soll, oder vielmehr was, als Darstellung der inneren frommen Erregung, mit einer gewissen Nothwendigkeit aus uns hervortritt[1]).

Das Falsche in den hier widerlegten Ansichten besteht darin, dafs sie, indem sie das Dogmatische, das Vorstellen, den Begriff vom Göttlichen als das Ursprüngliche ansehn, sich die Aufgabe stellen, dieselben in allen Beziehungen angemessen der Gottesverehrung zum Grunde zu legen. Aber dies (wie wir uns überzeugt haben) ist unmöglich: mit allem unserem Denken sind wir nicht im Stande, die

1) Das hier gefundene Ergebnifs ist demnach demjenigen durchaus parallel, welches wir bei der Erkenntnifs Gottes erhalten haben. Wie sich die Erkenntnifs Gottes nicht objektiviren, nicht für sein An-sich-sein, sondern nur für uns (subjektiv gültig) ausbilden läfst, (vgl. S. 486. ff., 538. ff. u. 564. ff.), so hat auch die Gottesverehrung ihre Bedeutung nicht in Beziehung auf Gott, sondern nur in Beziehung auf uns selber.

Vorstellung Gottes seinem wahren Wesen gemäfs auszubilden; die vollkommenste, die wir zu erreichen vermögen, bleibt ihm immer noch unendlich fern. Und überdies ist (in Einstimmung hiemit) der Begriff nicht das Ursprüngliche, sondern ein sehr Abgeleitetes, ja das Letzte; er liegt also nicht vor der Gottesverehrung, sondern ihr parallel. Die Letztere ist nicht (wie Jene es fassen) durch den Begriff bedingt, sondern beide sind in gleichem Maafse bedingt durch ein gemeinsames Tieferes: durch die praktischen und die spekulativen Bedürfnisse, welche das Erzeugende für die Religion, und durch diese hindurch für die religiösen Begriffe, wie für die äufseren Darstellungen sind, zu denen wir uns von den religiösen Empfindungen aus gedrängt fühlen.

Ja, genauer betrachtet, steht die Gottesverehrung nicht nur in gleicher Linie mit dem Dogma, sondern hat ein sehr bedeutendes Moment vor demselben voraus. Das Dogma nämlich, indem es aus abgeschlossenen Begriffen und Sätzen besteht, bleibt meistentheils Endpunkt, oder wird allenfalls zum Anfangspunkte für Streitigkeiten und Verketzerungen. Dagegen die Gottesverehrung, obgleich in ihrer ursprünglichen Entwickelung ebenfalls ein Sekundäres, und gewissermaafsen Ende, allerdings wieder zum lebendigen Anfangspunkte werden kann: indem sie uns beruhigt, uns Stärke giebt im Vertrauen zu Gott, von welchem wir überzeugt sind, dafs er in und mit uns wirke. Und in dieser Hinsicht ist namentlich auch die Gottesverehrung in der kirchlichen Gemeinschaft, wenn auch nicht als nothwendig (denn an und für sich kann ja Gott eben so wohl im stillen Kämmerlein und im Herzen verehrt werden), doch als in hohem Maafse förderlich und empfehlenswerth zu betrachten.

In dem steten Andrängen weltlicher Interessen wird es dem Menschen überaus schwer, das Ewige fortwährend regelnd und läuternd im Auge zu behalten. Nur zu leicht wird er von dem Sinnlichen, oder (wenn auch dies nicht) von dem Äufserlichen (seines Geschäftskreises und der sich daran anschliefsenden Thätigkeiten) so umstellt und eingenommen, dafs ihm dadurch der Hinblick auf das Übersinnliche gänzlich versperrt wird. So ist denn für die Aufrechthaltung und Sammlung in diesem auch für den Stärksten eine Stütze nothwendig; und hiezu erweis't sich die gemeinsame Gottesverehrung, wenn die dazu Vereinigten wirklich von demselben Sinne und Geiste erfüllt sind, am wirksamsten: indem die religiösen Gemüthsbewegungen (und, vermöge der von diesen zurückbleibenden Spuren, die religiösen Gesinnungen) durch die vielfache gegenseitige Darstellung und Übertragung gestärkt und gekräftigt werden. Die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft also ist im Allgemeinen eine zwiefache: indem sie von der gemeinsamen religiösen Gemüthsstimmung Zeugnifs ablegt, steigert und festigt sie zugleich dieselbe; und in beiden Beziehungen hat sie, wie die ganze Geschichte lehrt, ungeachtet aller Störungen durch menschliche Beschränktheit und Verkehrtheit, von jeher eine überaus heilsame Wirksamkeit ausgeübt.

II.

Über das Verhältnifs der Religionsphilosophie zur positiven Religion und Theologie.

Das Verhältnifs der Philosophie zur positiven Religion und Theologie ist bekanntlich, so lange beide existirt haben, und bis in die neuesten Zeiten hin,

Gegenstand vieler und mit grofsem Eifer geführter Streitigkeiten gewesen; und wie man über die Theorie uneinig gewesen ist, so sehn wir auch praktisch mannigfache vergebene Versuche gemacht, dasselbe zu allgemeiner Anerkennung festzustellen. Auf der einen Seite hat man die Philosophie zur Magd machen wollen für die positive Theologie. Aber die Philosophie, als Wissenschaft der Wissenschaften, ist entschieden zum Herrschen bestimmt: wenn gleich nur in dem Gebiete, welches ihr durch die natürlichen Grundverhältnisse der menschlichen Erkenntnifs untergeben ist. Sie darf daher von keiner Seite her Befehle annehmen; und so konnte denn bei jenem Verfahren nichts Anderes als Unfriede herauskommen. Auf der anderen Seite mufste es in eben dem Grade mifslingen, wenn die Philosophie die positive Religion hat verdrängen und ersetzen wollen. Denn die Philosophie kann ja doch dem Menschen nicht in dem Maafse, wie er es bedarf, Dasjenige geben, was ihm die Religion giebt: Trost und Beruhigung und Haltung in des Lebens Bedrängnissen [1]); ja sie vermag nicht einmal auf ihrem eigenen (dem wissenschaftlichen) Gebiete die ihr für die Gegenstände der Religion gestellte Aufgabe vollständig zu lösen: nicht von denselben eine objektiv-zureichende Erkenntnifs zu gewinnen. Also eine so einfache Über- und Unterordnung ist weder in der einen noch in der anderen Art zulässig. Aber welches ist nun ihr wahres Verhältnifs? Und wie sollen wir sie für die Praxis gegen einander stellen?

Am klarsten läfst sich ihre Verschiedenheit zunächst von Seiten ihrer Begründungsverhält-

1) M. vgl. hiezu die S. 551. ff. u. 565. f. gegebenen Erörterungen.

nisse oder genetisch angeben. Die Religionsphilosophie, wie die Philosophie überhaupt, hat es mit dem Allgemein-menschlichen zu thun: mit Demjenigen, was zu allen Zeiten, und unter allen Völkern, geschehen ist, und immer wieder von Neuem geschieht, oder doch geschehn sein und geschehn sollte, oder bestimmter mit Dem, was in Hinsicht der Religion allgemein-menschlich prädeterminirt ist, und sich also auch wirklich bei allen Menschen entwickeln würde, wenn ihre Entwickelung ungestört und zu angemessener Höhe fortschritte. Der Gegenstand der positiven Religionen und Theologien dagegen ist ein Historisches: was zu einer bestimmten Zeit, unter bestimmten Völkern, an und mit bestimmten Individuen (äufserlich und innerlich) geschehn ist.

Schon aus dieser allgemeinsten Charakteristik ergeben sich mehrere wichtige Bestimmungen über ihr Verhältnifs zu einander. Es erhellt sogleich, dafs sie vielfach in einander eingreifen müssen: nicht nur gegenseitig einander fördern werden, sondern auch gewissermaafsen für einander nothwendig sind. Auf der einen Seite nämlich kann sich doch das Historische nicht anders als auf der Grundlage des Allgemein-menschlichen entwickeln, mufs also das erstere dieses letztere nothwendig in sich tragen (ist nur etwas an ihm); und wir können nur durch die Wissenschaft von Diesem zu einem klareren und tieferen Verständnifs über Jenes gelangen. Daher denn auch die Wissenschaft von der positiven Religion, die Theologie, von jeher nicht anders als durch die Philosophie hat bestehn können, obgleich die positive Religion in ihrer frischeren, lebendigeren Entwickelungsform derselben nicht bedarf. Auf der anderen Seite aber ist uns ja das Allgemein-mensch-

liche zunächst und unmittelbar nicht als solches gegeben, sondern nur in individueller Ausbildung. Auch der Philosoph ist, mit seiner Religion, wie mit allem Anderen, nicht ein Mensch überhaupt, sondern dieser bestimmte, d. h. unter einem bestimmten Volke, zu einer bestimmten Zeit etc. lebende, Mensch, und welcher, mehr oder weniger, den hiedurch bedingten historischen Einflüssen unterliegt, und vom ersten Momente seines Lebens an unterlegen hat. Das Philosophische also muſs, auch in Hinsicht der Religion, erst aus dem Positiven herausgearbeitet werden; eine bekanntlich nicht leichte Aufgabe: wie denn ein groſser Theil der Irrthümer in der Philosophie stets darin bestanden hat, und bestehn wird, daſs man voreilig ein Individuelles für ein Allgemein-menschliches genommen hat. Die Religionsphilosophie also kann den Einwirkungen der positiven Religionen kaum entgehn. Aber sie darf sich denselben auch nicht entziehn: soll sie vielmehr möglichst ausgedehnt und zu angelegentlicher Benutzung in sich aufnehmen. Dies ergiebt sich auf das Augenscheinlichste aus Demjenigen, was wir früher über die Grundmotive der Religion erkannt haben. Diese (auch der allgemeinmenschlichen Religion) liegen nur zum Theil im Gebiete des Erkennens, dem gröſseren und werthvolleren Theile nach auſser demselben: im Gebiete des Praktischen. Das Erkennen also vermag aus seinen eigenen Mitteln die Aufgabe, welche ihm gestellt ist, nur sehr unvollkommen zu lösen: es muſs sich für das von ihm aufzurichtende Gebäude, nicht nur die Bausteine, sondern auch zum Theil den Plan, vom praktischen Leben und von dessen Bedürfnissen aus geben lassen; und es wird dabei um so weniger

Gefahr laufen, sich einseitig zu beschränken, in je gröfserer Ausdehnung und in je individuellerer Ausführung es das ihr Dargebotene aufnimmt. Der über die Religion Philosophirende also mufs gewissermaafsen bei der positiven Religion in die Schule gehn, und das in dieser Art Gewonnene fein im Herzen behalten.

Man präge sich dieses Verhältnifs noch von einer anderen Seite bestimmter aus. Die Religionsphilosophie, wo sie ohne solche Unterstützung ihr Unternehmen ausführt, oder vielmehr nur auszuführen glaubt, beruft sich auf die Vernunft. Aber es giebt keine angeborene Vernunft, welche von vorn herein ein System von Erkenntnissen in sich enthielte, und mit diesem nur aus dem Inneren des menschlichen Geistes hervorgehoben zu werden brauchte. Die Annahme einer solchen ist, wie wir schon mehrfach dargethan, eine durchaus falsche psychologische Hypothese. Unter „Vernunft" (in substantieller Bedeutung dieses Wortes) ist die Gesammtheit der vollkommensten psychischen Gebilde in allen Formen, und also auch in der Form der religiösen Überzeugungen zu verstehn. Was demnach die Philosophie in dieser Hinsicht darzustellen hat, ist nicht ursprünglich fertig gegeben, sondern nur prädeterminirt: als Produkt aus dem Zusammenwirken der dem Geiste angeborenen Kräfte mit den äufseren Einwirkungen; und zwar als ein sehr weit vorliegendes (eine lange Reihe von vorbereitenden Entwickelungen voraussetzendes) Produkt. Sie mufs also auch, um hiemit zu angemessener Höhe der Ausbildung zu gelangen, sorgsam alles Dasjenige benutzen, was in dieser Art als das am höchsten Entwickelte vorhanden ist; und dies kann sie nur in den positiven Religionen zu finden hoffen; oder, mit anderen Worten, die Entwickelun-

gen der positiven Religionen sind hier (das heifst freilich, wiefern sie überhaupt vernünftig sind) die höchsten Vernunften. „Vernunften" sagen wir: denn bei der Mannigfaltigkeit und ausnehmenden Beweglichkeit der den religiösen Überzeugungen zum Grunde liegenden Motive (wie wir sie früher kennen gelernt haben), kann die Prädetermination nicht in so bestimmte Gränzen eingeschlossen sein, wie z. B. bei den Überzeugungen, mit welchen es die allgemeine Metaphysik zu thun hat, oder bei dem Logisch-Wahren, oder bei'm Sittlichen etc.; sondern durch das Zusammenwirken dieser Motive ist eine Mannigfaltigkeit von in gleicher Art vollkommenen Formen bedingt. Was man gewöhnlich „die Vernunft" nennt in dieser Beziehung, ist nichts Anderes, als eine abstrakte mittlere Zusammenfassung von ursprünglich aus dem Leben herausgebildeten religiösen Überzeugungen: eine Zusammenfassung in einem Umkreise, welchen sich Jeder nach seinem Gefallen begränzt. Weshalb denn auch dieselbe bekanntlich zu so verschiedenen Resultaten führt, und noch immer, was von dem Einen als Grundüberzeugung der Vernunft bezeichnet, von dem Anderen als sehr unvernünftig, oder doch wenigstens nur untergeordnet vernünftig, angeklagt wird. In jedem Falle aber ist der positive oder historische Einflufs, auch in Hinsicht der Religion, in keiner Art von der Vernunft, und also auch in keiner Art von der Philosophie abzuwehren; und die Aufgabe der letzteren, als der Wissenschaft des Allgemein-Menschlichen, besteht nur darin, dasjenige Positive, welches zugleich allgemein-menschlich ist, rein und scharf von Demjenigen zu sondern, was in demselben nicht nur individuell-historisch entstanden, sondern auch seinem Wesen nach

von **individuellem** und **zufälligem** Charakter *ist*, so dafs neben ihm andere, davon verschiedene *Entwickelungen* von gleichem, oder auch von höherem Werthe möglich sind. Das Letztere hat sie (mag es auch übrigens noch so preiswürdig sein, und noch so wohlthätig wirken) als **für sie** unbrauchbar zur Seite zu stellen, das Erstere für ihre vollkommnere Ausbildung zu verarbeiten. Welchen unendlichen Reichthum die Religionsphilosophie in dieser Art namentlich aus unseren christlichen Religionsurkunden geschöpft hat, ist so allgemein bekannt und anerkannt, dafs wir nichts weiter darüber zu erinnern brauchen.

Wenn nun so die positive Religion und die Philosophie fortwährend in einander greifen und sich gegenseitig fördern, so ist es doch *auf der anderen Seite* eben so augenscheinlich, dafs **keine ganz in die Stelle der anderen treten**, und das **dieser Eigenthümliche ersetzen** kann. Die Philosophie, als Erkenntnifs des **Allgemein-menschlich-Gleichen**, vermag mit ihren Konstruktionen auf keine Weise **einzelne Thatsachen** zu erreichen. Zwar auch dies hat man in unseren Tagen, wo sich alle Verirrungen früherer Zeiten in den mannigfaltigsten Gestalten erneut haben, mehrfach wieder versucht, ja sich des vollkommensten Gelingens darin gerühmt. Allerdings nun entwickelt sich die Geschichte auf der Grundlage des Allgemein-Menschlichen, und unterliegt insofern einer gewissen, von diesem aus bedingten Nothwendigkeit. Aber daneben enthält sie doch so viele individuelle, für unsere menschliche Einsicht jeder Nothwendigkeit entzogene, ja gewissermaafsen aller Voraussicht spottende Elemente, dafs die Aufgabe, sie vollständig, wie man es

bezeichnet hat, aus dem Absoluten heraus zu begreifen und zu konstruiren, als eine völlig unlösbare betrachtet werden mufs. Mögen immerhin Diejenigen, welche dieselbe gelöst zu haben behaupten, den redlichsten Willen hinzugebracht, und das reinste Bewufstsein haben: diese Konstruktionen sind doch nur ein eitles Spiel, ein beständiges Unter- und Hineinschieben Dessen, was man konstruirt zu haben meint; und wie sehr auch dieselben, unter besonderen Zeitumständen und vorübergehend, Zustimmung und Bewunderung gewinnen mögen: so werden sie doch zuletzt für Das, was sie sind, für Gewebe von blofsen Hirngespinnsten, erkannt werden. Eine philosophische Betrachtung und Aufklärung der Geschichte von den allgemeinen Grundlagen der menschlichen Natur aus ist allerdings möglich, und in den mannigfachsten Beziehungen überaus lehrreich. Aber diese, weit entfernt, eine solche Ableitung aus dem Absoluten zu unternehmen, läfst sich ihre Gegenstände offen durch die historische Tradition geben; und ihre Aufgabe beschränkt sich darauf, unter Anerkennung und Ausscheidung des für unsere Erkenntnifs Zufälligen, das durch die Grundverhältnisse der menschlichen Natur mit Nothwendigkeit Bedingte in ein helleres Licht zu setzen.

Eben so wenig aber kann auch auf der anderen Seite die positive Religion die Philosophie ersetzen: aus den einfachen Gründen, weil sie nicht Wissenschaft, und weil sie nicht von allgemeinmenschlichem Charakter ist.

Ein Auftreten in wissenschaftlicher Form wird für sie nur mit Hülfe der Philosophie möglich, und indem sie diese in sich aufnimmt; ursprünglich und an sich enthält sie nur populäre Auffassungen und

Darstellungen von religiösen und sittlichen Empfindungen, Gemüthsstimmungen, Gesinnungen. Insofern nun dient allerdings die Philosophie der positiven Religion (leistet derselben Dienste), aber ohne ihr dienstbar (unterthänig) zu sein, sondern in dem freien, man könnte gewissermaafsen sagen, Liebes-Verhältnisse, in welchem überhaupt fortwährend die verschiedenen Thätigkeiten und Produkte des menschlichen Geistes erleuchtend, befruchtend, ergänzend in einander greifen. Indem die Religion wesentlich nicht Wissenschaft ist oder werden kann, bleibt ihr, wenn sie überhaupt ihre Überzeugungen in klar und scharf bestimmten Begriffen, Lehrsätzen, Beweisen etc. ausdrucken will, nichts Anderes übrig, als diesen Ausdruck von der Wissenschaft zu entlehnen, welche die gleichen Gegenstände zu bearbeiten hat, *das heifst* eben von der Philosophie. Weit entfernt, dafs sie hiedurch an ihrem Werthe verlieren sollte, erwächst ihr vielmehr daraus einer ihrer gröfsten Vorzüge: indem sie hiedurch allein über den Gegensatz und den Wechsel der Systeme erhoben, und ihr die unveränderliche Wahrheit, die stets gleiche Frische und Eindringlichkeit erhalten werden konnte.

Dafs keine positive Religion zu einer allgemein-menschlichen geworden ist, kann allerdings als ein zufälliges Verhältnifs erscheinen; und man kann es als ungewifs betrachten, ob es immer so bleiben, oder ob nicht eine (die christliche) in Zukunft diese Ausdehnung erhalten werde. Auf jeden Fall aber ist dies bis jetzt noch nicht geschehn; und wir müssen die Verhältnisse in der Art auffassen, wie sie Gott geordnet hat. Wir dürfen uns also der Aufgabe nicht entziehn, sondern sie ist eine für die Menschheit wesentliche: neben die positive Religion

und Dogmatik, die das auf einer besonderen historischen Grundlage Ausgebildete darzustellen haben, eine Erkenntnifs derjenigen allgemein-gleichen Motive und Produkte treten zu lassen, welche den Menschen zum Glauben an das Übersinnliche hindrängen, und in demselben festhalten.

Eben deshalb aber, weil jede von beiden auf eigenthümlichem Grunde eine eigenthümliche Aufgabe auszuführen hat, sind sie auch in keiner Art einander feindlich; ja, genau genommen, können sie sich gar nicht befeinden, oder selbst nur mit einander kollidiren. Diese Behauptung wird man vielleicht auf den ersten Anblick für höchst paradox erklären: indem ja die Geschichte einen fast ununterbrochenen Kampf der positiven Religionsmeinungen mit der Philosophie darzustellen, und also in der gröfsten Ausdehnung Beispiele vom Gegentheil zu liefern scheint. Dessenungeachtet aber tragen wir kein Bedenken, an dem ausgesprochenen Satze festzuhalten. Wie sollten sie auch wohl, vorausgesetzt, dafs sie beide für sich richtig gebildet sind, irgendwie mit einander kollidiren? — Die positive Religion bildet sich ja doch auf der Grundlage eben der Geistes- und Gemüthsanlagen, von welchen die Philosophie eine wissenschaftliche Erkenntnifs giebt; und wie könnte also für jene ein Interesse gegeben sein, irgend ein Moment des Religiösen, welches von dieser als wesentlich prädeterminirt aufgeführt wird, als solches abzuleugnen? Und auf der anderen Seite, da die Philosophie nicht nur nichts weifs von dem Positiv-Historischen, sondern auch kein Kriterium zu dessen Beurtheilung enthält: wie sollte sie dazu kommen, von ihrer Seite her einen Streit zu beginnen?

Dies wird auch durch eine genauere Untersuchung

der geschichtlich vorliegenden Kollisionen und Kämpfe, die man auf einen Gegensatz zwischen ihnen zu deuten pflegt, augenscheinlich bestätigt. Dieselben zeigen sich, bei genauerer Prüfung, sämmtlich als Kollisionen, entweder einer Philosophie mit einer anderen Philosophie, oder einer historischen Ansicht mit einer anderen historischen Ansicht (der historischen Kritik mit dem historischen Glauben). Man nehme zur Veranschaulichung etwa den so lange Zeit hindurch und noch immer mit beinah unvermindertem Eifer geführten Streit über *die* Wunder. Stehn hiebei die positive Religion und die Philosophie einander gegenüber? — Unstreitig in keiner Art. Die Philosophie behauptet weiter nichts, und kann nichts weiter behaupten, als das ganz Allgemeine, dafs jedes Geschehen seine Ursache haben müsse. Aber dies hat unstreitig kein Theologe, zu welcher Parthei er sich auch bekennen mochte, jemals geleugnet; sondern, indem man Wunder behauptete, hat man dieselben stets entweder auf ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Allmacht, oder darauf, dafs Gott bestimmten Personen oder Sachen in irgend einer Art aufsergewöhnliche Kräfte *mitgetheilt* habe etc., in jedem Falle also auf Ursachen, und auf bestimmte Ursachen zurückgeführt. Für einen Kampf der Philosophie mit der positiven Religion zeigt sich demnach hiebei nicht die mindeste Veranlassung; wir haben vielmehr eine rein historische Differenz, indem man sich darüber streitet, ob es sich so oder so begeben habe, ob diese Begebenheit, diese Erzählung in dieser oder in jener Weise am wahrscheinlichsten erklärt werde; und der Wundergläubige also hat seinen Gegner nicht im Philo-

so-

sophen, sondern auf seinem eigenen, auf dem historischen Gebiete[1]).

Oder man nehme das Dogma von der angeborenen Sündhaftigkeit. Eine tieferdringende Philosophie zeigt unzweifelhaft, dafs die Bildungsformen des Sittlichen und des Unsittlichen erst in der Entwickelung unseres Seelenseins entstehn, die angeborene Anlage des Menschen durchaus sittlich-indifferent (weder gut noch böse) ist: indem sich die Gruppirungen, Aneinanderreihungen, Verschmelzungen etc., welche diesen Gegensatz bedingen, noch gar nicht in ihr vorfinden. Aber ist deshalb die positive Religion mit der Philosophie im Widerstreit? Eben so wenig, wie die Erzählung des von Josua verrichteten Wunders mit der Astronomie. Für diese Erzählung war und ist es durchaus gleichgültig, ob die Sonne oder die Erde sich bewegt und still gestanden hat; und wenn der Ausdruck das Erstere besagte, so war derselbe von der damaligen Astronomie entlehnt, und wir haben also nur einen Widerstreit zwischen einer astronomischen Ansicht und einer anderen; ein Widerstreit, welchem Dasjenige, worauf es für das Wunder ankommen würde, gänzlich

1) Man darf hiegegen nicht etwa anführen wollen, dafs doch so manche Philosophen, z. B. gerade in Hinsicht der Wunder, als Gegner der positiven Religion aufgetreten sind. Dies haben sie nicht als Philosophen gethan, sondern inwiefern sie daneben Historiker waren. Finden sich nun auch allerdings nicht selten (aus leicht begreiflichen Gründen) philosophischer und historischer Skepticismus bei demselben Manne zusammen: so ist dies doch keineswegs nothwendig, sondern der philosophische Skepticismus kann auch mit dem entschiedensten (historischen) Glauben an die positive Religion zusammen sein. Man denke etwa an Berkeley.

zur Seite liegt. Ganz ähnlich auch hier. *Für die* positive Religion hat nur die Thatsache Wichtig*keit*, dafs sich im Menschen schon von früh auf, mit einer gewissen Nothwendigkeit, sittliche Abweichungen entwickeln. Ob diese aber streng genommen angeboren sind, oder in den ersten Jahren, Monaten, Wochen des menschlichen Lebens entstehn: das ist für das praktische Interesse (mit welchem allein doch die positive Religion zu thun hat), durchaus gleichgültig; und wenn unsere heiligen Schriften in einigen Stellen Jenes *besagen*, so gehört diese Auffassung allein der damaligen Philosophie an: gerade wie im vorigen Falle der damaligen Astronomie. Für die positive Religion also, die in keiner Art Wissenschaft ist und sein soll (weil ja in keiner Art wissenschaft*liche Zwecke oder* Motive in sie eingehn), ist die Differenz dieser beiden Ausdrucksweisen ohne alle Bedeutung. Es war natürlich, dafs die Urkunden derselben ihren Ausdruck von der damaligen Philosophie entlehnten; ja das Gegentheil wäre im höchsten Grade unnatürlich und unzweckmäfsig gewesen: weil man ja den wisssenschaftlich wahreren Ausdruck in jener Zeit nicht würde verstanden, oder, selbst wenn man ihn mühsam hätte verstehn können, dadurch unangemessener Weise die Aufmerksamkeit würde von dem wahrhaft Wesentlichen und Wichtigen abgelenkt worden sein. Es ist also eine augenscheinliche Verirrung, wenn man glaubt, die Philosophie, indem sie (wie es ihres *Amtes* ist) jenes psychische Entwickelungs*verhältnifs* schärfer bestimmt, trete dadurch der positiven Religion auch nur im Mindesten entgegen. Sie tritt nur der Philosophie entgegen, welche zur Zeit der Stiftung derselben die herrschende war; und wir ha-

ben also nur einen Streit einer Philosophie mit der anderen. Ob die Stifter der Religion daneben die wahre wissenschaftliche Auffassung gehabt (sich also, indem sie die damalige gebrauchten, nur akkomodirt), oder ob sie es nicht besser gewufst haben, Das unterliegt wieder einer rein historischen Untersuchung. Selbst aber wenn sich dies Letztere ergeben sollte, so würde durch diesen wissenschaftlichen Irrthum der Annahme, dafs dieselben in religiöser und moralischer Hinsicht auf der höchsten, für Menschen möglichen Stufe gestanden (inspirirt gewesen seien) kein Eintrag geschehn. Das philosophische Wissen und die religiöse und moralische Ausbildung beruhn ja auf ganz verschiedenen Grundformen und Grundlagen, und die Philosophie kann sehr wohl in demselben Augenblicke, wo sie einen Fehler in Hinsicht des Ersteren behauptet, in Hinsicht der letzteren ein entschiedenes Übergewicht der positiven Religion anerkennen, unter welches sie sich verehrend beugt[1].

Will man eine noch vollere Bestätigung: so vergleiche man genauer die Geschichte solcher Kämpfe. Es giebt keine Philosophie, die nicht bei ihrem ersten Auftreten von der positiven Theologie angeklagt und angegriffen worden wäre; aber es giebt auch keine, welche nicht später für eine Zeitlang von derselben Theologie für ihre Zwecke gebraucht, und in Bezug auf diesen Gebrauch als ein unschätzbares Palladium betrachtet worden wäre. War nicht die Aristotelische Philosophie, die wir von der Mitte des dreizehnten Jahrhundertes an mit

1) Man vergleiche hiemit die über ein ähnliches Verhältnifs S. 573. f. gegebenen Erörterungen.

fast eben der Wärme, wie die kirchlichen Dogmen, gepriesen und vertheidigt sehn, in früherer Zeit von den Koncilien verdammt worden? — Die Cartesianische Philosophie wurde zuerst in Utrecht, dann (1676) in Leyden, darauf in Paris (1677) auf Anstiftung der Theologen verboten; und wenige Jahre nachher finden wir sie durch eben dieselben glänzend gefeiert. Wolf, welcher im Jahre 1723 seines Lehramtes entsetzt und mit harter Androhung aus dem Lande getrieben worden war, wurde im J. 1740 im Triumphe zurückgeholt; und schon eine *geraume* Zeit vorher hatte sich die Stimmung der Theologen gegen seine Philosophie in die entgegengesetzte umgewandelt. Nur auf dieses System, so verkündete man nun laut, könne die Theologie klar und sicher begründet werden; und *aus dieser Überzeugung* heraus stemmte man sich später der Ausbreitung der Kantischen Philosophie entgegen, welche dann nach einiger Zeit eben so als die von den Theologen gepriesene dasteht. So ist es geschehn, und so wird es geschehn, bis die Stelle der wechselnden Philosophien von der allgemein-gültigen und bleibend anerkannten eingenommen sein wird.

Der Theologie ist hieraus in keiner Art ein Vorwurf zu machen. Vielmehr geht ja das nachgewiesene Verhältnifs mit Nothwendigkeit daraus hervor, dafs (wie wir früher gesehn haben) die positive Religion, da sie für sich selber nicht Wissenschaft ist und sein soll, zu ihrer wissenschaftlichen Darstellung lediglich durch *die* Philosophie gelangen kann. Diesem Verhältnisse gemäfs haben wir in jenen Wechseln und Kämpfen in der That nur Kämpfe der einen (ihrem Untergange zuneigenden) Philosophie mit der anderen (neu aufge-

henden); und (mit wenigen anderweitig bedingten Ausnahmen) hat sich die positive Religion, in Hinsicht der ihr eigenthümlichen Interessen, mit der einen Philosophie ungefähr so gut, wie mit der anderen, vertragen.

Das Interesse beider aber geht auch augenscheinlich dahin, dafs sie mit einander Frieden halten, und sich gegenseitig fördern. Die Religionsphilosophie bleibt ohne die positive Religion arm und leer; die Religion ohne die Philosophie entbehrt aller sicheren Haltung, und ist ohne Rettung der Einmischung von Schwärmern Preis gegeben, welche sich specieller göttlicher Offenbarungen rühmen. Jene also mufs von dieser einen reicheren, praktisch fruchtbareren Inhalt, diese von jener, nicht nur Klarheit und Bestimmtheit des Denkens und des Ausdruckes, sondern auch die Scheidung des Wesentlichen vom Individuell-Zufälligen entlehnen.

Gegen dieses Friedens- und Bundesverhältnifs nun ist von beiden Seiten vielfach gefehlt worden. Von Seiten der positiven Religionen sehn wir immer wieder von Neuem ein Individuell-Historisches fälschlich für die allein gültige Form des Religiösen ausgegeben: was doch, wie sehr es auch zur Ehre Gottes gemeint sein mag, vielmehr, da noch keine Religion wirklich zu einer allgemeinen geworden ist, eine Art von Anklage der göttlichen Weltregierung enthält. Aber nicht weniger fehlt man von Seiten der Philosophie, indem man Produkte, welche sich aus der philosophischen Bearbeitung der Religion in einer bestimmten Schule ergeben haben, unter dem Götzenbilde einer angeborenen Vernunft substantiirt, und so ebenfalls, was doch nur ein Individuelles ist, fälschlich als allgemein-mensch-

lich behauptet; ja sich im Besitze desselben so *reich* wähnt, dafs man die lebendigeren praktischen *Motive* der Religion zurückweisen zu können meint.

Wie sehr also auch ihren tiefsten Grundlagen nach beide zusammentreffen mögen: so ist es doch von der höchsten Wichtigkeit, die Gränzlinien zwischen ihnen scharf und bestimmt zu ziehn; und deshalb haben wir diesem Verhältnisse eine so ausführliche Betrachtung gewidmet.

Nehmen wir nun, nachdem wir das *gesammte* Gebiet der metaphysischen Forschung durchmessen haben, noch einen Rückblick über das Ganze: so können wir uns freilich nicht verbergen, dafs unser positiver Erwerb keineswegs so reich ausgefallen ist, als aus mannigfachen Gesichts*punkten zu* wünschen sein möchte. Eine vollkommen klare und innerlich begreifende Erkenntnifs sind wir lediglich von Einer Klasse von Wesen zu gewinnen im Stande: von den menschlichen Seelen. Von allem Übrigen, mag es auch noch so nahliegend und vielfach gegeben sein, fassen wir zunächst nur die Oberfläche, die Erscheinung auf, nicht das innere *Sein*, das *eigenthümliche* Wesen; und in welchem Maafse wir auch unsere Erkenntnifskräfte anstrengen mögen: wir vermögen in Hinsicht des Letzteren nichts weiter als dunkle und unbestimmte Analogien mit unserem eigenen Sein zu bilden. Über alles Gegebene hinaus eröffnet sich uns aufserdem ein unendliches *Gebiet* des Nicht-Gegebenen: hinauf bis zu dem Wesen aller Wesen, dem Urheber und Regierer alles Existirenden. Aber von diesem Gebiete sind wir noch weit weniger zu wissen im Stande: wir reichen zu ihm mit unserer Erkenntnifs nicht hinüber, sondern

der Schwung dazu mufs uns von einer anderen Seite, mufs uns von der Seite des Gemüthes gegeben werden, welches uns im Glauben und Ahnen Flügel giebt. Selbst aber nachdem wir uns auf diese Weise zu der Höhe des Überirdishen erhoben, vermögen wir mit der Erkenntnifs nicht nachzukommen, sondern wie vor jener Ergänzung, so bleibt auch nachher unser Blick kurzsichtig und trübe.

Ungeachtet dieser Beschränktheit aber ist und bleibt die Metaphysik die Wissenschaft der Wissenschaften. Indem sie den Bereich des menschlichen Erkennens feststellt und ausmifst, indem sie mit Sicherheit angiebt, was innerhalb und was aufserhalb der Gränzen desselben falle, regelt und bestätigt sie alle übrigen Wissenschaften in ihren Bestrebungen und in deren Erwerbe. Für das Erreichbare verleiht sie uns, indem sie es aus den tiefsten Grundverhältnissen des menschlichen Geistes als solches darthut, den Muth und die Ausdauer, selbst da immer neue und höhere Anstrengungen zu machen, wo alle bisherigen mifslungen sind; und auf der anderen Seite, indem wir durch sie klar erkennen, was über die Schranken der allgemein-menschlichen Kraft hinausliegt, und so aus der höchsten Autorität heraus berechtigt werden, die Bemühungen darum aufzugeben, werden Zeit und Kräfte, die wir sonst ohne Frucht verschwendet haben würden, für das wahrhaft Werthvolle erspart und koncentrirt. Indem wir uns endlich über allen Zweifel hinaus überzeugen, dafs vom Übersinnlichen keine strenge und wahrhaft entsprechende Erkenntnifs, sondern nur, vermöge des Hinzutretens freierer spekulativer und praktischer Motive, ein Glauben und Ahnen möglich ist, eignen wir uns die wahre Duldsamkeit an,

welche, eben so fern von Indifferenz und Gleichgültigkeit, wie von Verketzerung und Verfolgungsgeist, mit der gröfsten Innigkeit der Empfindung vereinbar ist: da sie auf der klar-bestimmten Überzeugung ruht, dafs, wo es doch einmal unmöglich ist, in den Mittelpunkt vorzudringen, mannigfache Annäherungen zu demselben Statt finden können, welche ihm, ungeachtet ihrer verschiedenen, ja entgegengesetzten Richtung, in gleichem Maafse nahe kommen.

In dieser Art also wird die wahre Metaphysik, wie sie die umfassendste und höchste unter allen Wissenschaften ist, sich auch als die an heilsamen Einflüssen fruchtbarste zeigen: in vollem Gegensatze mit der Metaphysik der jüngst verflossenen Tage, welche sich nur an Streitigkeiten fruchtbar, in allem Übrigen aber nicht nur entschieden unfruchtbar, sondern auch, und besonders darin verderblich erwiesen hat, dafs sie durch den glänzenden Schein ihrer Irrlichter die trefflichsten Talente von der rechten Bahn der Forschung abgelenkt, und deren angestrengteste und redlichste Bestrebungen über zwecklosen Irr- und Querfahrten erfolglos hat vorübergehn lassen.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

Ob

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Beneke, Friedrich Eduard,

System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet

Berlin 1840

Ph.sp. 72 s
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10042729-8